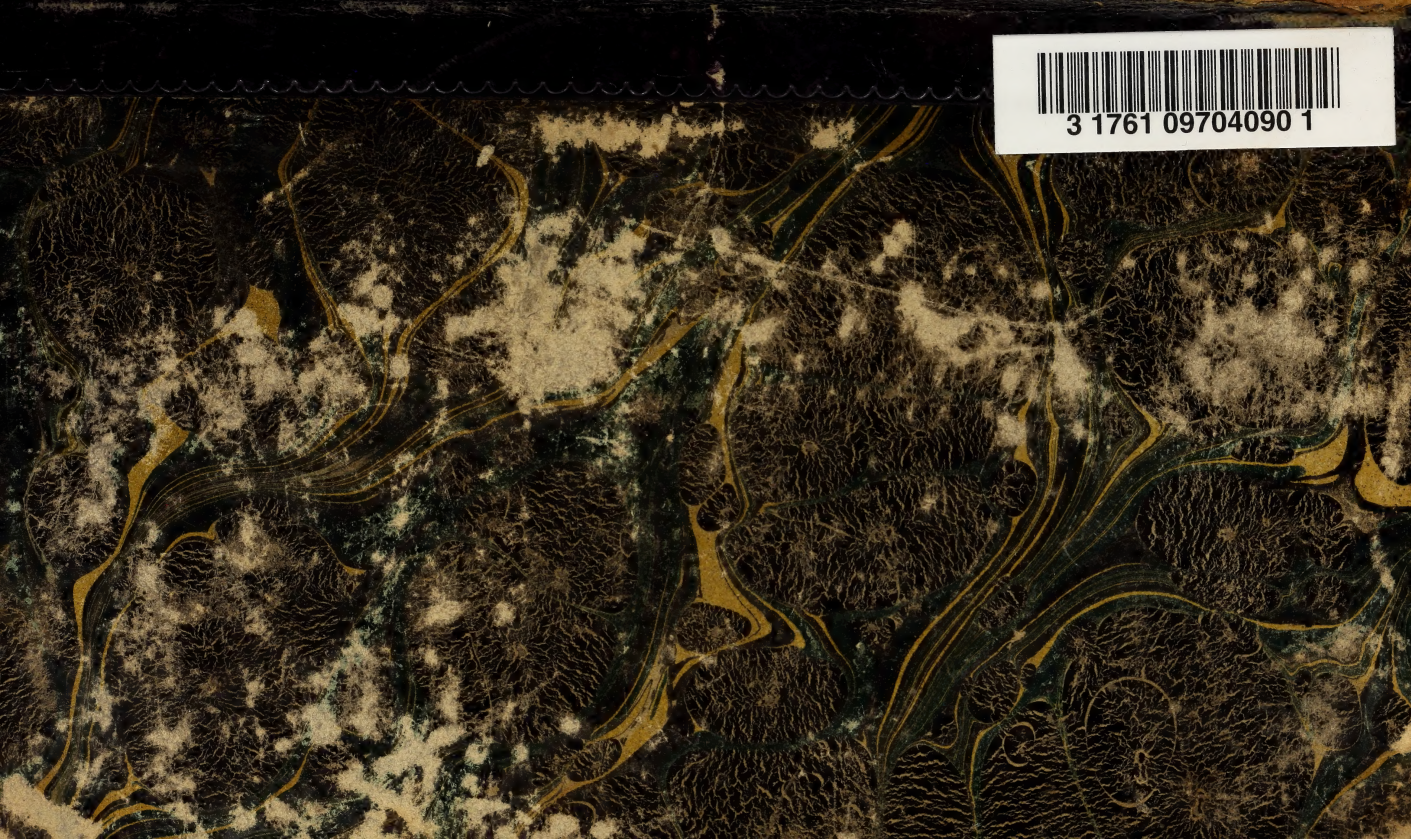
3 1761 09704090 1

Küper.

Ein Geschenk vom Verfasser. Weihnachten

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/christologiedesa01heng

Bibl. Lit. Gen.

Christologie

des

Alten Testaments

und

Commentar

über die

Messianischen Weissagungen der Propheten.

Von

E. W. Hengstenberg

der Philosophie und der Theologie Dr. und der letzteren ord. Professor an der Universität zu Berlin.

Ersten Theiles erste Abtheilung

enthaltend die allgemeine Einleitung.

περὶ ἧς σωτηρίας ἐξεζήτησαν καὶ ἐξηρεύνησαν προφῆται, οἱ περὶ τῆς εἰς ὑμᾶς χάριτος προφητεύσαντες· ἐρευνῶντες εἰς τίνα ἢ ποῖον καιρὸν ἐδήλου τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα χριστοῦ, προμαρτυρόμενον τὰ εἰς χριστὸν παθήματα καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας· οἷς ἀπεκαλύφθη, ὅτι οὐχ ἑαυτοῖς, ἡμῖν δὲ διηκόνουν αὐτά, ἃ νῦν ἀνηγγέλη ὑμῖν διὰ τῶν εὐαγγελισαμένων ὑμᾶς ἐν πνεύματι ἁγίῳ ἀποσταλέντι ἀπ' οὐρανοῦ, εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι.

1 Petr. 1, 10 — 12.

Berlin,

bei Ludwig Oehmigke.

1829.

24492
14(87)92

Vorwort.

Die Grundlage des vorliegenden Werkes bilden Vorlesungen über den Gegenstand desselben. Der Verf. hielt sie mit besonderer Vorliebe, und die Überzeugung, wie nothwendig und heilsam es für Christenthum und Theologie sey, dafs das A. T. wieder in seine alten wohlbegründeten Rechte eintrete, und der Wunsch hiezu auch in einem gröfseren Kreise etwas beizutragen, bewogen ihn zu einer Umarbeitung und weiteren Ausführung, in welcher jedoch absichtlich die Spuren der Entstehungsart nicht ganz verwischt sind.

Obgleich der Verf. sich bewufst ist mit redlichem und ausdauerndem Fleifse gearbeitet zu haben, so ist er doch sehr weit entfernt die Unvollkommenheiten seiner Arbeit zu verkennen. Es galt hier, wo

alte und neue dogmatische Befangenheit sich einander gegenüber stehen, eine neue Bahn zu brechen, und hier gleich Anfangs immer das Richtige zu treffen und alle Anforderungen zu befriedigen, war an und für sich schwierig und für ihn unmöglich. Doch glaubt er, dafs das Werk auch in seiner gegenwärtigen Gestalt dazu dienen kann, das dringende Bedürfnifs einigermaafsen zu befriedigen und zugleich das Erscheinen eines vollendeteren vorzubereiten. Er ging von dem Grundsatze aus, dafs vor Aufführung des neuen Gebäudes der Schutt gründlich hinweggeräumt und der Boden gesäubert werden müsse; dadurch hat seine Arbeit eine zerrissene Gestalt und einen zeitlichen Charakter erhalten; vielleicht aber wird der Unternehmer der vollkommeneren es ihm einigen Dank wissen, wenn er nun ungehindert den neuen Bau selbst beginnen kann.

Dabei aber ist der Verf. der festen und unerschütterlichen Überzeugung, dafs die Grundsätze, welche er bei der Ausarbeitung befolgt hat, die einzig wahren sind, und dafs der wesentliche Inhalt seines Werkes, nicht etwa durch die Kraft seiner Beweisführung, von deren auch noch so scheinbarer Widerlegung derselbe ganz unberührt bleibt, sondern durch seine innere Wahrheit, sich geltend machen

wird, wie er durch alle Jahrhunderte der Kirche gegolten hat. Alle gegen denselben gerichteten Angriffe werden ihn daher, als nicht das Seine treffend, ganz unberührt lassen. Dagegen wird er jede, das Einzelne betreffende Zurechtweisung mit Dank annehmen, und, falls er sie nach ruhiger Prüfung gegründet befindet, benutzen. Dafs diese Belehrung immer in dem angemessenen Tone ertheilt werde, darf er nach vielfachen eigenen und fremden Erfahrungen nicht erwarten, ja er würde mit seiner eigenen theologischen Grundansicht in Widerspruch treten, wenn er es nur verlangen wollte. Da es ihm nur um die Sache zu thun ist, so wird es ihm nicht schwer werden, was sie betrifft, von demjenigen zu scheiden, was die Person treffen soll. Nur das Erstere wird er entweder anerkennend oder widerlegend berücksichtigen.

Der Verf. bemerkt noch, dafs die zweite Abtheilung des ersten Bandes früher gedruckt worden, als die erste. Das Erscheinen des zweiten und letzten Bandes wird er soviel als möglich beschleunigen. Die Druckfehler, welche ihm bis jetzt aufgestofsen, sind folgende. Th. 1. Abth. 2. S. 71 Z. 8 heidnischen st. jüdischen. S. 147 Z. 17 יְהִי מְאֵית st. יְהִי מְמִית. S. 193 Z. 5 Tarcih st. Tarich. Die später

aufgefundenen werden nachträglich bekannt gemacht werden. Einige Ungleichheiten in der Orthographie wolle der geneigte Leser entschuldigen.

Möge der Herr der Kirche das im Aufblicke zu ihm begonnene und vollendete Werk segnen und es wenigstens Einigen zur Festigung ihres Glaubens gereichen lassen!

Inhalt.

Ersten Theiles erste Abtheilung.

Allgemeine Einleitung.

Seite

Erstes Capitel. Vorbereitung 1

Zweites Capitel. Geschichte der Messianischen Weissagung bei den Hebräern.

1. Messianische Weissagungen im Pentateuch:

a. in der Genesis 24

Das Protevangelium 26

Gen. 9, 26. 27 46

Verheifsungen an die Patriarchen 53

Gen. 49, 10 59

b. in den übrigen Büchern des Pentateuch . . . 77

Num. 24, 17 78

Deuter. 18, 15 — 18 83

2. Die Messianischen Psalmen 91

a. Psalmen, in denen der Messias in Herrlichkeit geschildert wird 94

Psalm 2 95

Psalm 45 109

Psalm 72 127

Psalm 110 139

b. Psalmen, in denen der leidende Messias geschildert wird 153

Psalm 16 158

Psalm 22 172

Psalm 40 196

3. Messianische Weissagungen bei den Propheten . . 201

Seite

Drittes Capitel. Die Gottheit des Messias im A. T. 215
Viertes Capitel. Der leidende und büfsende Messias im A. T. . 252
Fünftes Capitel. Die Beschaffenheit der Weissagung 293
Sechstes Capitel. Beweismittel d. Messianität der einzelnen Stellen 333
Siebentes Capitel. Litteratur der Messian. Weissagungen 352 — 373

Ersten Theiles zweite Abtheilung.

Die Messianischen Weissagungen des Jesaias.

Einleitende Bemerkungen 1
Cap. 2 — 4 17
Cap. 7 45
Cap. 8, 23 — 9, 6 95
Cap. 11. 12 127
Allgemeine Vorbemerkungen über Cap. 40 — 66 168
Ächtheit von Cap. 40 — 66 172
Inhalt von Cap. 40 — 66 207
Cap. 42, 1 — 9 234
Cap. 49, 1 — 9 258
Cap. 50, 4 — 11 281
Cap. 52, 12 — 53 . . . . . 290 — 396

Allgemeine Einleitung.

Erstes Capitel.

Vorbereitung.

Der Sündenfall bedingte die Nothwendigkeit göttlicher Heilsanstalten. Durch denselben aus dem Lebenszusammenhange mit Gott herausgetreten und der bildenden Gnade verlustig geworden, besafs der Mensch zwar noch schwache Reste des göttlichen Ebenbildes, bestehend in einem dunkelen Bewufstseyn des seligen Zustandes, in dem er sich ursprünglich befunden, und der Sehnsucht in diesen Zustand zurückzukehren; aber diese Ahndung und diese Sehnsucht vermochten an und für sich nicht das Ziel der gefallenen Menschheit, die Wiedervereinigung mit Gott zu erreichen. Sie hatten nur insofern Werth, als sie die Empfänglichkeit für die von oben dargebotene Hülfe gewährten; sie waren die Bedingung der Möglichkeit, nicht die bewirkende Ursache der Rückkehr zu Gott. Dafs sich Gott der Menschheit annehmen mufste, die ebenso wenig durch eigne Kraft zur Wiedervereinigung mit ihm gelangen konnte, wie die Vereinigung mit ihm in dem ursprünglichen Zustande durch eigne Kraft bewürkt worden war, können wir aus der eignen inneren und äufseren Erfahrung, die uns den Menschen kennen lehrt als unlustig zum Guten, geneigt zum Bösen und unfähig durch eigne Kraft die Anforderungen der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit zu erfüllen, erkennen. Über das Wie dagegen

können wir abgesehen von der Erfahrung nichts bestimmen. Keine speculirende Vernunft konnte vor der Gründung der göttlichen Heilsanstalten vorherbestimmen, dafs sie grade so und nicht anders eingerichtet werden müfsten; keine speculirende Vernunft kann nach der Errichtung der göttlichen Heilsanstalten aus aprioristischen Gründen erweisen, dafs diese Art und Weise die einzig mögliche, nothwendige und in dem Wesen Gottes gegründete gewesen sey. Wir erkennen vielmehr die Nothwendigkeit dieser Art und Weise nur aus der Wirklichkeit. Denn Gott thut nichts, was nicht in seinem Wesen gegründet und nothwendig ist. Wir erkennen sie aus der Schrift, in der diese Art und Weise der Erlösung als die einzig mögliche und nothwendige dargestellt wird. Wir erkennen sie zum Theil auch aus innerer Erfahrung. Denn jemehr wir die göttlichen uns dargebotenen Heilmittel uns aneignen, desto tiefer erkennen wir, nicht aus menschlicher Vernunft, sondern durch das Zeugnifs des Geistes, dafs so wie sie unsere Krankheit vollkommen heilen, so dieselbe durch keine anderen heilbar gewesen wäre.

Die Offenbarung Gottes in der heiligen Schrift lehrt uns, dafs der Mittelpunkt aller göttlichen Heilsanstalten eine Offenbarung Gottes im Fleische, die Sendung eines göttlichen Erlösers sey, welcher durch sein vollkommen unsündiges Leben, durch sein unschuldiges Leiden und seinen blutigen Tod für alle diejenigen, welche durch den Glauben an ihn aller durch ihn erworbenen Güter theilhaftig werden und mit ihm zusammenwachsen, die Folgen der Übertretung des ersten Menschen, mit dem alle seine Nachkommen auf geheime Weise zusammenhängen, die Erbsünde und die aus ihr hervorgehenden würklichen Sünden, aufhob und sie vor Gott rechtfertigte; den Fürsten dieser Welt besiegte und ihm das Anrecht raubte, welches er durch ihre freiwillige Unterwerfung unter seine Herrschaft gewonnen hatte; ihnen ein Ideal der göttlichen Heiligkeit im Fleische darstellte, an das sie sich mit Liebe anschliefsen und

dessen Nachbildung sie in diesem Leben beginnen und in jenem Leben vollenden könnten; ihnen die Kraft dazu ertheilte durch den vermittelst seines Todes der Menschheit wiedererworbenen heiligen Geist, der als ein neues Lebensprincip dem Menschen eingepflanzt den Lebens- und Liebeszusammenhang zwischen Gott und Mensch wiederherstellte und das vermittelnde Princip zwischen beiden wurde; welcher im Gegensatze gegen das mit dem Sündenfalle auf Erden gegründete Reich der Finsternifs, dessen Haupt der Satan, dessen Glieder alle natürlichen Menschen waren, ein grofses Gottesreich auf Erden gründete, dessen Haupt er selbst war, dessen Glieder alle diejenigen werden sollten, die sich durch ihn aus der früheren Knechtschaft befreien und ihm einverleiben liefsen, mit ihrem Haupte und untereinander verbunden durch das Band des heiligen Geistes, so wie die Glieder des Reiches der Finsternifs mit ihrem Haupte und untereinander zusammenhängen durch das aus eigner Kraft unzerreifsbare Band des Weltgeistes; welcher endlich nach Ablauf des gegenwärtigen Weltlaufes auch äufserlich die Folgen des Abfalls, das durch die Sünde in die Welt gekommene Übel vertilgen und nach gänzlicher Vernichtung des Reiches der Finsternifs auf der erneuerten Erde seinen Gottesstaat verherrlichen wird.

Warum die von Ewigkeit her beschlossene *) Sendung dieses göttlichen Erlösers und Wiederherstellers nicht gleich nach dem Sündenfalle geschah, warum 4000 Jahre zwischen der Thatsache des Abfalls und der Thatsache der Erlösung verfliefsen mufsten, in denen die erkrankte Menschheit sich selbst vergeblich zu heilen suchte und des göttlichen Arztes der allein ihr helfen konnte, entbehrte, das in seiner innersten Tiefe zu ergründen, gehört nicht der menschlichen Weisheit an, die in diesem Leben Stückwerk ist, die auch wenn sie sich unter Gottes starke Hand gedemüthigt hat, nur so viel Licht von ihm

*) Vgl. Knapp Dogm. II p. 120.

erhält, als sie zur Heiligung bedarf. Wir können daraus, dafs die Sendung des Erlösers erst in so später Zeit erfolgte, nur das mit Sicherheit schliefsen, dafs sie keinen Augenblick früher erfolgen konnte, falls sie wirken sollte, was sie schon gewirkt hat und was sie noch wirken wird. Indessen können wir doch schon hier den in der Menschheit liegenden Grund der verzögerten Erscheinung des Erlösers mit grofser Wahrscheinlichkeit angeben, wenn wir theils die Beschaffenheit des gefallenen Menschen, theils das Verhalten Gottes gegen denselben in der Zeit zwischen dem ersten Abfalle und der Erlösung betrachten. Wir erkennen dann, dafs Gott die Erscheinung seines Sohnes erst dann erfolgen lassen konnte, als dieselbe gehörig vorbereitet war. Der Zweck dieser Vorbereitung konnte kein anderer seyn, als der unter einem bedeutenden Theile der Menschheit diejenige Beschaffenheit hervorzubringen, welche zur Aufnahme des dargebotenen Heiles erforderlich ist. Denn wenn auch der Mensch bei der Bekehrung nichts positiv Gutes zu Gott mitbringen kann, sondern Alles von ihm empfangen mufs, so mufs er doch um empfangen zu können Empfänglichkeit haben. Diese Empfänglichkeit wurde von Gott auf eine andere Weise bei den Heiden vorbereitet, auf eine andere Weise bei den Juden hervorgerufen.

Die Heiden wurden im Ganzen sich selbst überlassen. Gott liefs die Krankheit, welche ihr ganzes Wesen vergiftet hatte, recht zum Ausbruche kommen, damit sie sich, wenn der Arzt erschien, über ihren Zustand nicht täuschen möchten. Das Grundübel des gefallenen Menschen ist der Stolz, oder die Einbildung dafs er Güter und Kräfte besitze, die ihm in seinem ursprünglichen Zustande nur durch die Gemeinschaft mit Gott eigen waren. Der Stolze wird aber nicht besser gedemüthigt und zur Erkenntnifs seiner Schwäche und zum Suchen fremden Beistandes geführt, als wenn man ihn selbst seine Kräfte versuchen läfst. Dieser Versuch war zur Zeit der Erscheinung des Erlösers von den ausgezeichnetsten Völkern der Heidenwelt

angestellt worden. Sie hatten sich nun schon lange genug abgemüht auf ihren eignen Wegen und erkannten nachgrade, dafs sie auf denselben zu nichts Festem und Sicheren gelangen konnten. Die selbstgemachten Religionen hatten sich überlebt und der Zauber, der früher die Augen ihrer Anhänger blendete war geschwunden. Vergeblich waren die Bemühungen ihnen durch neue Ausschmückung die alte Auctorität zu verschaffen. Nur die wahre Religion trägt das Princip einer beständigen Wiedergeburt in sich. — Die selbstgemachten Systeme der Philosophen hatten ihren Kreislauf vollendet; ein System hatte das andere verdrängt, bis man endlich grade durch die Vielheit der menschlichen Systeme mistrauisch gegen ihre Wahrheit wurde und an allem menschlichen Wissen zweifelnd, bewufst oder unbewufst sich nach einer höheren Gewifsheit sehnte. — Man hatte gesehen, wie alles menschlich Grofse und Herrliche keinen Bestand hatte, wie die Blüthe Einzelner und ganzer Völker verwelkte, und wie selbst das Erhabenste, was für Jahrtausende gegründet schien, sich dem Untergange näherte — Griechenlands und Roms innerliche und äufserliche Zerrüttung. Dadurch erwachte eine wenn auch unbewufste Sehnsucht einen festen Haltpunkt zu haben, in den Stürmen der Zeit einen sichern Hafen zu gewinnen, sich an etwas anzuklammern, was nicht dem ewigen Wechsel von Entstehen und Vergehen unterworfen war, wirken zu können für Zwecke, deren Realisirung nicht wieder den Keim ihrer Zerstöhrung in sich trug. — Auch in sittlicher Hinsicht mufste die Geschichte die stolzen Träume des natürlichen Menschen, wenn er sich nicht gänzlich verblenden wollte, leicht widerlegen. Die schöne Hülle, in welcher das Laster in früheren Zeiten erschien, war geschwunden. Das Laster trat in gräfslicher Nacktheit als Laster hervor, wie denn scheinbare Tugenden bald ihre Beschaffenheit kund geben müssen. „Ein ungeheurer Kampf der Verworfenheit wurde gestritten." *(Seneca de ira II, 8)* So erzeugte sich dann wenn auch unbewufst eine Sehnsucht durch eine höhere Hand aus

der Gewalt des natürlichen Verderbens befreit und dem ungeheuren Complexus der herrschenden Lasterhaftigkeit entnommen zu werden. Diese Sehnsucht nach etwas Festem im Erkennen und Leben, nach Erlösung von Sünde und Übel wurde dann durch die Predigt von dem erschienenen Christus zum Bewufstseyn gebracht und durch ihn gestillt. *)

Wir sagten oben, dafs auf eine andere Weise die Erscheinung des göttlichen Erlösers bei den Juden vorbereitet worden. Bei ihnen geschah die Vorbereitung durch directe Einwirkung. Es bildete zuvörderst die *conditio sine qua non* der Erscheinung des Gesandten, dafs wenigstens da, wo er dereinst, wenn die Zeit gekommen, erscheinen sollte, die Kenntnifs des Sendenden nicht verschwunden war. Diefs konnte, da die sich selbst überlassene Menschheit mit unsinniger Wuth sich dem Götzendienste in die Arme warf, nur durch unmittelbare göttliche Wirkung geschehen. Und es geschah, indem Gott den Abraham, den Stammvater des Volkes, unter dem das Heil erscheinen sollte, von seiner Familie absonderte, ihn durch Segnungen und Verheifsungen an sich zog, und nach und nach durch Herablassung zu seiner Schwäche zu sich emporhob — indem er diefs Verfahren zuerst gegen seine nächsten Nachkommen und endlich gegen das ganze von ihnen abstammende Volk fortsetzte, zu dem er, neben seinem allgemeinen Verhältnisse zur Welt, noch in ein specielles als sein König trat, dessen sämmtlichen Einrichtungen er den Ursprung und auf sich die Beziehung gab, das er auf sinnliche Weise an sich zu ketten und in der Treue gegen sich zu erhalten suchte durch das sich in allen seinen Schicksalen kund gebende Gesetz der sichtbaren Vergeltung, nach dem der treuen Ergebenheit Glück, dem Abfall und der Untreue Unglück folgte, dessen Glaubensschwachheit er

*) Vgl. Neander, Kirchengesch. Bd. 1. Tholuck, über das Wesen und den sittlichen Einflufs des Heidenthums mit Hinsicht auf das Christenth., in Neander's Denkwürdigkeiten Bd. 1.

durch ein sinnliches Zeichen seiner Gegenwart und durch zahlreiche wunderbare Erweisungen in seiner Geschichte zu Hülfe kam, dem er durch stets neue mit seiner Kraft und Vollmacht ausgerüstete Abgesandte seinen Willen kund that, es ermahnte, warnte, strafte. — Ferner, eine eigentliche Vorbereitung auf die Erscheinung des Erlösers bildete die Gebung des Gesetzes. Zwar ist auch dem gefallenen Menschen das göttliche Sittengesetz eingeprägt und bildet den Adel der verderbten Menschennatur. Aber der gefallene Mensch besitzt kein lebendiges Princip, welches diesem Gesetze die sündigen Neigungen unterwürfig machte. Das Gesetz ist todt, die sündigen Neigungen sind lebendig. Der Widerstreit von Gewissen und sündiger Neigung wird dem Menschen unerträglich. Er fühlt, dafs es ihm unmöglich ist, durch eigne Kraft den einen Gegensatz aufzuheben und also zur wahren Ruhe zu gelangen; er sucht sich also eine Scheinruhe zu verschaffen, indem er die andere Seite des Gegensatzes aufhebt. Er zieht Gott und sein heiliges Gesetz in seine Beschränktheit herab. Damit diefs bei den Hebräern nicht geschehen könne, offenbarte Gott ihnen äufserlich sein Gesetz. Der Widerstreit des göttlichen und des menschlichen Willens konnte nun nicht verborgen bleiben, und da der Scheinfriede zwischen beiden nicht geschlossen werden konnte, so mufste der wahre Friede gesucht werden. Durch die Offenbarung des Gesetzes kam Erkenntnifs der Sünde, und wo wahre Erkenntnifs der Sünde ist, da ist auch der Wunsch, von ihr befreit zu werden, oder das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit.

Obgleich nun aber nach einem weisen und heiligen, göttlichen Rathschlusse die Thatsache des Abfalls und die Thatsache der Versöhnung durch eine lange Reihe von Jahrhunderten getrennt seyn sollte, so gefiel es doch Gott, dem Menschen gleich nach der ersteren und späterhin die Kunde von einer dereinst bevorstehenden grofsen Wiederherstellung und Aufhebung der Folgen der ersten Sünde mitzutheilen.

Die Kunde von dieser ursprünglichen Offenbarung ist selbst

unter den heidnischen Völkern nicht ganz verloren gegangen. So wie die Lehre von einem ursprünglichen seligen und glücklichen Zustande der Menschen durch das ganze Alterthum verbreitet ist, so dafs selbst Voltaire in seiner Philosophie der Geschichte bekennen mufs, „der Fall des entarteten Menschen ist das Fundament der Theologie beinahe aller alten Nationen", so finden sich Hoffnungen von einer Zeit der Wiederherstellung ebenfalls bestimmter oder unbestimmter durch das Alterthum verbreitet. *) Allerdings haben mehrere Kirchenväter, vorzugsweise Clemens Alexandrinus, aus einer falschen Begierde die christliche Religion den Heiden angenehm zu machen, sehr Vieles dahin gezogen, was nicht dahin gehört **) — allerdings sind die Erwartungen oft so allgemein, dafs sie weniger Reste einer Uroffenbarung als Ahndungen eines Gemüthes zu seyn scheinen, was durch die Gegenwart unbefriedigt, die Realisirung seines Ideals von der Zukunft hofft und am Ende der Zeiten den Zustand zurück erwartet, der nach dem dunkeln dem Menschen einwohnenden Bewufstseyn im Anfange derselben statt gefunden hat. Doch bleibt immer noch manches übrig, was durch seinen bestimmteren Charakter die Ableitung aus einer Uroffenbarung wenigstens sehr wahrscheinlich macht, besonders wenn wir diese Lehre nicht abgesondert, sondern in Verbindung mit den unläugbar aus der Tradition geflossenen Lehren von der Schöpfung, dem Fall, der Sündfluth u. s. w. betrachten. Dieſs gilt vorzugsweise von der Lehre der Perser über diesen Gegenstand, deren Religion sich überhaupt durch würdigere Begriffe von Gott und durch erhabnere Vorstellungen vom zukünftigen Leben vor den übrigen Religionen des Alterthums auszeichnet. Die

*) Vgl. die Sammlungen bei Stolberg, Religionsgesch. I. Beilage 4. „über die Quellen der morgenländischen Überlieferungen." Rosenmüller, Altes und Neues Morgenl. 1. p. 13 ff. Tholuck, von der Sünde und vom Versöhner p. 271 ff. Schmitt, Grundidee des Mythus. Frankf. 1826. (eine unkritische Compilation).

**) Vgl. *Eckhardi non Christianorum de Christo testimonia.* Quedlinb. 1725 p. 63 sqq.

Perser erwarteten, dafs nach dem gegenwärtigen Weltlaufe, in dem das Reich des Ormuzd und des Ahriman im Kampfe liegen, dessen Folge die seltsame Mischung von sittlich und physisch Gutem und Bösem auf Erden sey, eine Periode der Wiederherstellung eintreten werde, in der Ahriman ganz werde vernichtet, die Menschen von Sünden gereinigt auf der verherrlichten Erde in seliger Eintracht ein vollkommen glückliches Leben führen werden. Eine Hauptstelle hierüber findet sich zuvörderst bei Plutarch, *de Iside et Osiride c.* 47 *(ed. Hutten t.* 9, *p.* 168*):* „Ormuzd aus dem reinsten Lichte, und Ahriman aus der Finsternifs geboren, bekriegen sich gegenseitig. — Allein es kommt eine vorherbestimmte Zeit, wo Ahriman, nachdem er Hunger und Pest über die Welt gebracht hat, dadurch gänzlich vernichtet und vertilgt werden wird. Alsdann wird die Erde eben und gleich seyn und die Menschen werden alle, selig und einerlei Sprache redend, zu einerlei Leben und einerlei Verfassung vereinigt werden. Theopompus aber sagt, dafs nach den Lehren der Magier abwechselnd der eine dieser Götter dreitausend Jahre hindurch siege und drei andere Jahrtausende hindurch besiegt werde, und dafs in noch andern dreitausend Jahren beide gegeneinander kämpfen und einer den andern bekriegen und das was er zu Stande gebracht zerstören werde. Endlich aber werde der Gott der Unterwelt (Ahriman) gänzlich entkräftet werden. Und alsdann werden die Menschen glückselig seyn, keine Nahrung mehr bedürfen und keinen Schatten mehr werfen." Vgl. den Commentar z. d. St. von *Anquetil du Perron*, in Kleuker's Zendavesta, Anh. I. p. 127 — 144. Ein ganz ähnliches Gemählde von der Glückseligkeit der Menschen nach Erneuerung der Erde entwerfen uns die Zendbücher und der Bundehesch, nach welchen die ganze Weltdauer bis dahin zwölftausend Jahre sind. „Es ist dann weder Nacht noch kalter noch heifser Wind, noch Verwesung, des Todes Furcht, noch Übel durch Dews verursacht; dann kann sich der Feind nicht mehr erheben, dieser herrschsüchtige Fürst." *Anq. d. P.*

l. c. p. 138. Doch wären blofs diese Stellen vorhanden, so würde der blofs menschliche Ursprung dieser Erwartung immer noch Wahrscheinlichkeit behalten; diese schwindet aber dadurch sehr, dafs dieselbe an das Erscheinen einer mit übermenschlicher Kraft und Würde ausgerüsteten Person geknüpft wird. Wir wollen uns hier nicht auf das verdächtige Zeugnifs des Abulfaradsch berufen, welcher in der *historia dynastiarum p.* 54 behauptet, Zoroaster habe gelehrt, in den letzten Zeiten werde eine Jungfrau ohne Berührung eines Mannes schwanger werden; zur Zeit der Geburt ihres Kindes, werde ein bei Tage leuchtender Stern erscheinen, mit dem Zeichen der Jungfrau in der Mitte, bei dessen Erscheinung seine Schüler sich aufmachen sollen um das Kind anzubeten und ihm ihre Geschenke darzubringen. Es sey das Wort welches den Himmel gegründet. Das Unhistorische dieser Relation gibt sich deutlich genug zu erkennen. Doch läfst sich aus andern unverwerflichen Zeugnissen darthun, dafs sie nicht ganz aus der Luft gegriffen ist, sondern auf historischem Grunde beruht. Wir führen hier zuvörderst eine Stelle des Schahristani an, bei *Hyde de relig. vet. Pers. p.* 388 *ed. II.* „Zoroaster berichtet in dem Buche Zendavesta, in den letzten Zeiten werde ein Mann erscheinen, genannt Oschanderbega d. h. Mann der Welt; dieser werde die Welt schmücken mit Religion und Gerechtigkeit. Dann werde zu seiner Zeit auch Peetiareh erscheinen, welcher seinen Angelegenheiten und seinem Reiche zwanzig Jahre hindurch beschwerlich fallen werde. Nach dieser Zeit werde Osiderbega den Bewohnern der Welt erscheinen, die Gerechtigkeit beleben und die Ungerechtigkeit ertödten und die veränderten Ordnungen wieder einsetzen. Ihm werden die Könige gehorchen und Alles ihm wohl von statten gehen; er werde der wahren Religion den Sieg verleihen; zu seiner Zeit werden Ruhe und Friede herrschen, alle Zwistigkeiten aufhören und alle Beschwerden schwinden." Hier wird also die Wiederherstellung an zwei Personen, Oschanderbega und Osiderbega ge-

knüpft. Ähnliches berichtet aus dem Munde eines Persischen Priesters Tavernier in seiner Reisebeschreibung IV, 8. t. I. p. 181 der deutschen Übers. und auch im Anhg. zu Hyde l. c. Hier wird die Wiederherstellung an drei auf wunderbare Weise erzeugte Personen geknüpft, von denen der letzte Sennoïethotius, der herrlichste seyn und alle bekehren wird. Unter ihm soll die allgemeine Auferstehung und das Gericht erfolgen. Das Reich der Finsternifs soll dann gänzlich vernichtet, die Berge erniedrigt werden u. s. w. — Eine dreifache Person finden wir auch in dem Zendavesta und Bundehesch selbst. Die drei Propheten werden Oschederbami, Oschedermah und Sosiosch genannt und ihre Abstammung auf wunderbare Weise unmittelbar von Zoroaster abgeleitet. Nachdem in den letzten Zeiten die Erde durch Übel aller Art, Pest, Seuchen, Hagel, Hunger, Krieg geplagt worden, erscheinen zuerst mit grofsen Wunderkräften ausgerüstet Oschederbami und Oschedermah und bewürken die Bekehrung eines grofsen Theiles der Menschen. Zuletzt erscheint dann der gröfste unter ihnen Sosiosch. Unter ihm erfolgt die Auferstehung. Er wird die Lebendigen und die Todten richten, die Erde verherrlichen und aus der Welt der Schmerzen den Keim des Übels nehmen: vgl. *Zendav. Vendidad* 19 *(II,* 375*)* „die Paris und alle ihre Anschläge werden zertreten werden durch den, des Zeugerinn die Quelle ist, durch Sosiosch den Siegesheld, der aus dem Wasser Kanse soll geboren werden, durch Oschederbami und Oschedermah, die vom Lande ausgehen werden." Bundehesch 31 (Th. 3 p. 111.). „Darnach wird Sosiosch die Todten beleben. Die Todten werden aufleben durch das ausgehende vom Stier und vom weifsen Hom. Sosiosch wird allen Menschen von diesen Säften zu trinken geben; sie werden grofs und unverweslich seyn, so lange Wesen dauern. Alle Todte, wie sie gestorben sind, grofs oder klein, werden davon trinken und neu leben. Endlich wird Sosiosch auf Befehl des gerechten Richters Ormuzd von einem erhabenen Orte allen Menschen geben, was

ihre Thaten werth sind. Der Reinen Wohnung wird der glänzende Gorotmann seyn. Ormuzd selbst wird ihre Körper zu sich in die Höhe ziehen." Vgl. Th. 3. p. 30. Anhg. Th. 1. p. 281. sqq. Sehen wir ab von der Vertheilung desjenigen, was nur Einem zukommt unter drei Personen, für die sich in der Lehre der späteren Juden und der Samaritaner von einem doppelten Messias etwas Analoges findet, so wird uns die Übereinstimmung dieser Erwartung mit den Weissagungen im A. B. und mit der Erfüllung nicht verborgen bleiben können und wir werden nicht geneigt seyn dieselbe aus blofs menschlichem Grunde abzuleiten. — Weit sparsamer, unbestimmter und allgemeiner sind die Erwartungen bei den Griechen; doch hat man mit Unrecht behauptet, dafs dieselben gar nicht bei ihnen vorhanden gewesen und dafs sie blos von einem goldenen Zeitalter der Vorzeit gewufst haben. *) Die Wiederkehr der bessern Zeit erwartet Hesiodus Landb. v. 174. nach der Übers. von Vofs:

„Wäre doch nicht ich selbst ein Genofs von den fünften der Männer!
Wär' ich zuvor gestorben, wo nicht doch später geboren!
Denn diefs Menschengeschlecht ist ein eisernes!....
Zeus tilgt einst auch dieses Geschlecht vieltöniger Menschen."

Bei den Platonikern und Stoikern bildete sich diese Erwartung später zu der Lehre von dem grofsen Weltjahre aus, oder dem Zeitraume, wo mit demselben Stande der Gestirne und Planeten am Himmel Alles in den alten Zustand und denselben Kreislauf der Begebenheiten zurückkehren werde. Vgl. *Heyne z. Virgil t. I. p.* 96 *ed. a.* 1800; Vofs zu Virgil's ländlichen Ged. I. p. 185 ff. — Bestimmtere Erwartungen scheinen sich bei den Römern zu finden; doch wird auch bei ihnen bei näherer Betrachtung die Nothwendigkeit der Ablei-

*) Tholuck l. c. p. 274.

tung aus der Tradition sehr zweifelhaft. Gar nicht hieher gehören zuvörderst die beiden bekannten Stellen des *Sueton, vita Vespasiani c.* 4. „*Percrebuerat oriente toto vetus et constans opinio esse in fatis, ut eo tempore Judaea profecti rerum potirentur*", und des *Tacitus hist.* 5, 13. „*pluribus persuasio inerat, antiquis sacerdotum literis contineri, eo ipso tempore fore ut valesceret oriens.*" Zwar hat noch neuerlich Kaiser (Psalmen p. 335) behauptet, dafs die Messianischen Ideen, welche nach diesen Stellen bei den Römern gangbar waren, aus dem Orient und aus den Sibyllinischen Büchern abgeleitet werden müssen, sich hinsichtlich des ersteren auf das *Oriente toto vetus et constans opinio*, des zweiten auf das *antiquis sacerdotum literis contineri* berufend. Allein dadurch wird doch der Jüdische Ursprung dieser Ideen, der sich so offenbar kund gibt und für den auch die Stelle *Joseph. de b. Jud. VI*, 5, 4. spricht, keinesweges ausgeschlossen. Denn was das erstere betrifft, so wurden mit der Verbreitung der Juden, von den Zeiten des Babylonischen Exiles an, auch ausserhalb Judäa's ihre religiösen Vorstellungen überhaupt und namentlich ihre Messianischen Erwartungen bekannt, und verschafften sich unvermerkt Eingang, und was das zweite betrifft, so ist es ja bekannt, dafs nicht erst die Christen, sondern schon die Juden Messianische Erwartungen in untergeschobenen Weissagungen bei dem Verluste der ächten Sibyllinischen Weissagungen den Sibyllen in den Mund legten.

Doch man beruft sich für das Vorhandenseyn Messianischer Erwartungen in den Sibyllinischen Büchern der Römer auf ein anderes scheinbar gewichtigeres Zeugnifs, auf die vierte Ekloge des Virgil, verfafst zur Ehre des Consuls Pollio. Virgil verkündete dort, dafs jetzt der Anbruch der Zeit, welche das Cumäische Lied besinge, ganz nahe sey (*Ultima Cumaei venit jam carminis aetas*) und dafs noch während Pollio's Consulat mit der Geburt des erwarteten Knaben das goldne Zeitalter wiederkehren werde. Schon der Kaiser Constantinus nahm

an, dafs in dieser Ekloge eine Messianische Erwartung enthalten sey, entnommen aus den Weissagungen der Cumäischen Sibylle. Vgl. *Eusebius vit. Const.* V, 19. 20. Dasselbe behauptet Augustinus an mehreren Stellen, besonders *de civit. dei* 10, 27. und *epist.* 155. *(Bened.* 258.*) ad Martianum: „Nam omnino non est, cui alteri praeter dominum Christum dicat genus humanum:*

Te duce si qua manent sceleris vestigia nostri
Irrita perpetua solvent formidine terras.

Quod ex Cumaeo i. e. ex Sibyllino carmine se fassus est transtulisse Virgilius, quoniam fortassis illa vates aliquid de unico salvatore in spiritu audierat, quod necesse habuit confiteri." Ebenso viele Spätere, vgl. die Nachweisungen bei Heyne l. c. p. 94. Allein 1) ist es noch sehr ungewifs, ob Virgil sich wirklich auf eine Weissagung der Cumäischen Sibylle berufe. Boecler *(dissert. in h. ecl., dissertt. acad. t. II. diss.* 11.*)*, Fabricius (Bibl. Graeca l. 1, c. 3. §. 14.), Eckhard (l. c. p. 44. sqq.) haben die Vermuthung aufgestellt, dafs Virgil sich auf das Gedicht des Hesiodus berufe, der zu Cumae geboren war, und dessen Gedicht daher ebenso wohl ein Cumäisches, wie von seinem späteren Aufenthaltsorte ein Ascräisches genannt werden konnte. Vielleicht mochte sich der Dichter mit Absicht der ersteren Benennung bedienen, um anzudeuten, dafs Hesiodus wie eine Sibylle von der Zukunft geweissagt habe. — Für diese Annahme spricht die grofse Übereinstimmung der Schilderung des Virgil von dem zukünftigen goldnen Zeitalter mit der Schilderung des Hesiodus von dem vergangenen, und sie hat um so weniger Schwierigkeit, da auch Hesiodus, wie wir schon gesehen haben, die Rückkehr desselben erwartete.

2) Sollte aber auch die Annahme, dafs Virgil sich auf die Cumäische Sibylle berufe, die richtige seyn, so würde man doch auf keinen Fall an die alten und ächten Sibyllinischen Weissagungen denken dürfen. Denn diese waren längst mit dem

Capitol verbrannt. Vgl. Vofs l. c. p. 182 ff. Was damals unter dem Namen Sibyllinischer Weissagungen in Umlauf war, war gröfsten Theils untergeschoben. (Vgl. *Servat. Gallaeus de Sibyllis earumque oracc. Amst.* 1688 *p.* 363 *ff.)* Hier ist es sehr leicht möglich, dafs man die jüdischen Erwartungen von einer zukünftigen Wiederherstellung mit einem nationalen Gewande bekleidete und sie der Sibylle in den Mund legte. Doch wird nicht einmal diese Annahme nothwendig erfordert, da die in der Ekloge des Virgil niedergelegten Erwartungen nicht über die Hoffnungen auf die Rückkehr des goldenen Zeitalters hinaus gehen, welche wir bei den Griechen finden.

Doch eine ganz andere Aussicht eröffnet sich uns, wenn wir nunmehr zu den Hebräern übergehen. Wir durften bei den heidnischen Völkern schon von vorn herein keine andere als unbestimmte und mannigfach entstellte Hoffnungen einer besseren Zukunft erwarten. Denn theils waren sie allein auf die in den ersten Anfängen der Geschichte dem Menschen hierüber ertheilten Offenbarungen beschränkt, die nach der Beschaffenheit der Empfangenden unbestimmt und allgemein seyn mufsten, theils konnte diese Überlieferung im Fortgange der Zeiten nicht anders als entstellt werden, da sie im Gegensatze gegen die Gesinnung der sich selbst überlassenen, der Theilnahme an den ferneren göttlichen Offenbarungen beraubten Heidenvölker stand. Bei den Hebräern dagegen stand diese Hoffnung nicht etwa abgerissen da, sondern im innigen Zusammenhange mit dem Ganzen der Theokratie. Die früheren Verkündigungen wurden durch schriftliche Aufzeichnung vor jeder Verfälschung gesichert; stets neue Offenbarungen erhielten die Erwartung bei dem Volke lebendig und verliehen ihr eine immer bestimmtere Gestalt. So geschah es denn, dafs die, wenn auch zum Theil mifsverstandene Lehre von dem zukünftigen Wiederhersteller die Seele und der Mittelpunkt aller theokratischen Hoffnungen wurde, um so mehr, da die Erscheinungszeit desselben für das Volk des A. B. ebenso sehr in Dunkel gehüllt war,

wie für das Volk des N. B. die Zeit der zweiten Erscheinung des Messias, die Hoffnung daher nicht durch die zu grofse zeitliche Entfernung ihres Gegenstandes gelähmt wurde. Weil nun die Aussprüche über die Zukunft des Erlösers bei den Hebräern allein das Siegel göttlicher Auctorität haben und nur sie uns rein und von menschlichen Zusätzen frei erhalten sind, so pflegt man mit Recht nur ihnen den Namen Messianischer Weissagungen beizulegen. Dieser Name verdankt seinen Ursprung den Weissagungen Ps. 2. und Dan. 9, 24 — 27. Dort führt der grofse Wiederhersteller den Namen משיח, Gesalbter, der sonst den Vorstehern der sichtbaren Theokratie eigenthümlich, hier auf den Vorsteher der geistigen Theokratie übertragen wird, den die Propheten unter Bildern von ihnen entnommen schildern und mit ihren Namen benennen.

Betrachten wir jetzt die verschiedenen Zwecke, zu denen die Messianische Weissagung in der Theokratie diente, eine Betrachtung, welche um so nothwendiger ist, je häufiger der aprioristische Grund gegen das Vorhandenseyn wahrhaft und eigentlich Messianischer Weissagungen im A. T. geltend gemacht worden, dafs eine Vorhersagung soweit entfernter Begebenheiten zwecklos und daher Gottes unwürdig seyn würde.

1) Es lag den Theokraten, wenn sie blos auf die Gegenwart sahen, die Gefahr sehr nahe in einen beschränkten Particularismus zu gerathen. Dieser mufste die nachtheiligsten Folgen unausbleiblich mit sich führen. Denn theils führte er zu unwürdigen und niedrigen Vorstellungen von Gott, zu Beschränkungen entweder seiner Allmacht, oder seiner Liebe, theils verleitete er zu höchst verderblichen Einbildungen eigner Vortrefflichkeit, indem man den Grund des Vorzuges vor den Heidenvölkern, falls derselbe ein bleibender war, kaum in etwas Anderem suchen konnte, als in angeborenen Vorzügen, welche die Israeliten vor allen Anderen der göttlichen Gnade würdig machten. Es war daher höchst nothwendig, damit das Mittel als solches erkannt werde, dafs der Blick über die Vorberei-

tungs-

tungsanstalt hinaus auf die Hauptanstalt gelenkt wurde. Deshalb wurde schon vor der Gründung der Theokratie vorherverkündet, und nach der Gründung der Theokratie stets von Neuem dem Volke zum Bewufstseyn gebracht, dafs das specielle Verhältnifs Gottes zum Volke Israel nur ein zeitliches sey, dafs dereinst ein grofser Wiederhersteller erscheinen werde, an dessen Reiche alle Völker der Erde, Heiden sowohl als Juden, Theil nehmen sollen. Wie nöthig diese Verkündung gewesen, das geht besonders daraus hervor, dafs ungeachtet dieser so deutlichen Weissagungen dennoch der gröfsere Theil der Juden, durch fleischliche Gesinnung verblendet, sich einem verderblichen Particularismus hingab. Wie schwer müfste es ohne diese göttlichen Mittheilungen selbst den Besseren geworden seyn sich von der herrschenden Verirrung frei zu erhalten!

2) Die Verkündung des Messias war ein Mittel das Volk in bedrängten Umständen in der Treue gegen den Herrn zu erhalten. Auf ihn als den grofsen Wiederhersteller und Erweiterer der Theokratie gründen die Propheten ihre Tröstungen. So erweist z. B. Jes. 7, 14 das Ungegründete der Furcht des gänzlichen Unterganges des Staates durch die Assyrer daraus, dafs ein Volk, unter dem dereinst noch der Messias erscheinen solle, nimmermehr untergehen könne. Auf dieselbe Weise stellen Jerem. 23, 6. Ez. 34, 23 den Verzweifelnden ihren zukünftigen grofsen König vor Augen. Trösten die Propheten auch nicht selten durch die Verweisung auf geringere erfreuliche Begebenheiten in der näheren Zukunft, so kommen sie doch fast immer auf diese als die höchste und alle anderen bedingende zurück. Vgl. z. B. Jes. Cap. 10. 11. *) Dieser auf das ganze Volk berechnete Zweck der Messianischen Weissagung wurde erfüllt, auch wenn dieselbe durch Verkennung der bildlichen Hülle falsch aufgefafst wurde. Denn auch derjenige Theil des Volkes, dessen Messianische Erwartungen durch seine

*) Vgl. *Calvin instit. II,* 6.

eigne Schuld vorwiegend fleischlich waren, wurde doch dadurch in der äufsern Treue gegen den Herrn erhalten, und diefs war von Wichtigkeit, da die Aufrechterhaltung der äufseren Theokratie die erste Bedingung der Erscheinung Christi bildete, auch aufserdem der Kern durch die Schaale geschützt wurde.

3) Die Messianische Verkündung war ein Beförderungsmittel der Frömmigkeit und wahrhaft theokratischen Gesinnung. Die Propheten scheiden zwischen dem frommen und gottlosen Theile des Volkes. Sie verkünden, dafs der Messias dem ersteren reichen Segen bringen, den letzteren durch seine Strafgerichte vernichten werde. Was konnte nun wohl den Frommen ein gröfserer Antrieb zur Standhaftigkeit, den Gottlosen zur Bekehrung seyn, als die lebhafte Vorstellung dieser Segnungen und dieser Strafen? Man vgl. z. B. Jes. 2 — 4. Mal. 3, 19 ff.

4) Auch im A. B. läuft das Evangelium, welches die Vergebung der Sünden durch die göttliche Gnade verkündet, neben dem Gesetze her. Wie sehr nun mufste es denen, an welchen der Zweck des Gesetzes erreicht worden, die Ergreifung der Gnade erleichtern, wenn ihnen die Bedingung ihres Heiles, derjenige der ihre Sünden auf sich nehmen sollte, wie er die unsrigen auf sich genommen hat, in Weissagungen wie Jes. 53 vorgestellt wurde!

5) Der Hauptzweck der Messianischen Weissagung aber war der, auf Christum also vorzubereiten, dafs er aus der Vergleichung der Weissagung mit der Erfüllung als solcher erkannt werden konnte. Grade, dafs ungeachtet dieser Vorbereitung dennoch der gröfsere Theil des Volkes den Messias verkannte, zeigt wie nothwendig dieselbe gewesen. Jetzt fand die Verkennung nur bei denjenigen statt, denen die unpartheiische Vergleichung der Weissagung und der Erfüllung durch ihre fleischliche Gesinnung unmöglich gemacht wurde. Wären keine Merkmale vorhanden gewesen, so würde auch den Besseren und Aufrichtigen die Anerkennung unendlich schwer geworden

seyn. *) — Wie wichtig die Messianischen Weissagungen in dieser Hinsicht waren, geht aus den Zeugnissen Christi und der Apostel hervor. Christus setzt allerdings als die erste Bedingung seiner Anerkennung eine innere Gemüthsrichtung, welche die Empfänglichkeit für die äufseren Beweisgründe seiner göttlichen Sendung gibt Joh. 7, 16, und leitet den Unglauben der Juden daraus ab, dafs sie diese Gemüthsrichtung nicht besafsen. Joh. 5, 44. Nichts desto weniger aber stellt er den Weissagungsbeweis als objectiv vollkommen gültig dar und wirft es den Juden vor, dafs sie denselben nicht als solchen anerkannten. Joh. 5, 39 — 47. Als der verheifsene Messias wird er von Gott selbst durch Johannes den Täufer bezeichnet Joh. 1, 19 — 41; er selbst gibt sich als solchen zu erkennen, Joh. 4, 25. 26. Matth. 26, 63. 64. 11, 3 ff. Damit man die Übereinstimmung von Weissagung und Erfüllung nicht für zufällig halte, sagt er mehrmals die Weissagung habe erfüllt werden müssen. Vgl. z. B. Luc. 24. 25. 44 ff. Matth. 26, 54. Matth. 5, 17 gibt er als Zweck seiner Sendung an, die Weissagungen der Propheten zu erfüllen. Wie wichtig für seine Legitimation ihm die Übereinstimmung von Weissagung und Erfüllung erschien, geht daraus hervor, dafs er bei seinem letzten Einzuge in Jerusalem die Umstände so anordnete, dafs sie genau der Weissagung entsprachen. Vgl. Matth. 21, 1. Joh. 12, 12. Dafs Jesus der Christ sey, bildete ein Hauptstück der Apostolischen Verkündung, nicht allein bei den Juden, sondern auch bei den Heiden. Vgl. Act. 10, 43. 1 Cor. 15, 3. 2 Cor. 1, 20.

Die Wichtigkeit der Messianischen Weissagung für das Volk des A. B. ist also keinem Zweifel unterworfen. Es fragt sich aber: ob diese Wichtigkeit auch in der christlichen Kirche noch fortdauere. Dieſs ist neuerlich von Schleiermacher

*) Twesten, Dogm. I. p. 328. „Es bedurfte am Ende nur des frohen εὑρήκαμεν Joh. 1, 42. 46, um die Israeliten ohne Falsch zu ihm hinzuführen."

(Dogm. I. p. 116) verneint worden. Vgl. dagegen: *Steudel, de Messianorum vatice. momento in nostrae etiam aetatis pios Christi cultores vi sua nequaquam destituto prolusio Tüb.* 1823.

1) Es kommt hier vor Allem darauf an, ob eigentliche Messianische Weissagungen in dem A. T. vorhanden sind. Dieſs wird von Schleiermacher geläugnet. Er findet in dem A. T. nur unbestimmte Ahndungen, Aussprüche eines subjectiven Gefühles der Erlösungsbedürftigkeit, wie sie sich auch im Heidenthum nachweisen lassen, und behauptet, das Gegentheil könne nie befriedigend nachgewiesen werden. Diese Behauptung wird in dem Folgenden ihre hinreichende Widerlegung finden. Wir bemerken hier nur, dafs mit ihrer Richtigkeit oder Unrichtigkeit die Auctorität Christi und seiner Apostel steht oder fällt. Denn dafs diese in der Schrift eigentliche Weissagungen anerkannten, geht schon aus den so eben angeführten Stellen, so wie aus einer grofsen Anzahl anderer später an ihrem Orte anzuführender hervor.

2) Ebenso wenig mit der Auctorität Christi und der Apostel verträglich ist die Behauptung, dafs eine bis in's Einzelne gehende Übereinstimmung zwischen dem Erfolg und der Weissagung von gar keiner Wichtigkeit sey. Denn wäre dieſs, warum würde im N. T. bei den speciellsten Umständen in Christi Leben die Übereinstimmung von Weissagung und Erfüllung nachgewiesen? Warum hätte Christus den Aposteln nach seiner Auferstehung die Stellen im ganzen A. T. erklärt, die von seinem Leben, Leiden und Sterben handelten? Warum hätte er bei seinem letzten Einzuge in Jerusalem absichtlich Alles so angeordnet, dafs Weissagung und Erfüllung sich genau entsprechen? — Hatte aber die Nachweisung der genauen Übereinstimmung von Weissagung und Erfüllung für die damalige Zeit Wichtigkeit, so hat sie es auch noch für die unsrige, wie dieſs schon daraus hervorgeht, dafs die Apostel ihr dieselbe nicht blos beilegen, wenn sie mit Juden, sondern auch wenn sie mit

Heiden zu thun haben. Der gröfste Theil der Mitglieder der äufsern Christenheit befindet sich ja in demselben Zustande, wie die Juden zur Zeit der Erscheinung Christi; sie kennen Christum noch nicht, sondern sie sollen ihn erst kennen lernen. Diefs kann nun allerdings, ebenso wenig wie bei den Juden, allein durch die Messianischen Weissagungen bewirkt werden. Vielmehr können alle äufseren Beweise für die Wahrheit des Christenthums bei aller ihrer objectiven Gültigkeit nichts ausrichten, so lange nicht die Gemüthsrichtung vorhanden ist, welche die Empfänglichkeit für den Eindruck der äufseren Beweise bedingt. *) Allein wo diese Gemüthsrichtung vorhanden ist, da kann doch die Wahrnehmung der Übereinstimmung von Weissagung und Erfüllung eine sehr segensreiche Einwirkung ausüben. Man sollte diefs um so weniger läugnen, da die Geschichte so deutlich dafür spricht. **) Wie Viele verdanken nicht der Lesung von Jes. 53 die erste christliche Anregung? wie viele Andere sind durch diese und ähnliche Weissagungen im Anfange ihres Glaubens befestigt worden! Dafs diefs jetzt seltener geschieht als früher, hat darin seinen Grund, dafs eine ungläubige Exegese den wahren Sinn dieser Weissagungen verdunkelt hat. Gewifs wird in Zukunft dieser Beweis für die Wahrheit des Christenthums, der allerdings nicht vereinzelt, sondern im lebendigen Zusammenhang mit allen übrigen aufgefafst werden mufs, wiederum in seine vollen Rechte eintreten.

3) Doch die Wichtigkeit der Messianischen Weissagungen beschränkt sich nicht blos auf die ersten Anfänge des Christenthums, sondern sie dauert auch für die Fortgeschritteneren noch fort. Denn theils ist der Glaube bei Niemandem so stark

*) Richtig Herder, (Briefe p. 244.) „Mit allen Citationen aus dem A. T. wird Niemand eigentlich zum christlichen Glauben zu zwingen seyn, weil ihre Erfüllung doch abermals auf dem Geiste vieler Begebenheiten, der aus allen zusammengefafst und in seiner Einheit empfunden werden mufs, beruht."

**) Vgl. Twesten Dogm. I. p. 323.

und ununterbrochen, dafs er ein von Gott selbst dargebotenes Stärkungsmittel verschmähen dürfte, und jeder wird diefs um so weniger thun, je inniger er sich an den historischen Christus angeschlossen hat, theils fühlt der Fortgeschrittenere um so mehr das Bedürfnifs die göttlichen Heilsanstalten in ihrem Zusammenhange zu begreifen und den Plan zu verfolgen, welchen die göttliche Weisheit bei denselben verfolgt hat. Nichts kann hier als unwichtig erscheinen, da auch der geringste Zug durch seine Einreihung in das Ganze Bedeutung erhält. Alles steht hier in Wechselwirkung, so wie durch die Erfüllung Licht fällt auf die Vorbereitung, so aus der Vorbereitung auf die Erfüllung.

Wenn endlich Schleiermacher gegen die Wichtigkeit der Messianischen Weissagungen noch einwendet, wir können nicht unseren festeren Glauben an das Christenthum auf unseren unstreitig minder kräftigen an das Judenthum gründen wollen, so hat mit Recht schon Steudel dagegen bemerkt, dafs nicht den Weissagungen an und für sich die Beweiskraft beigelegt werde, sondern der Vergleichung der Weissagung mit der Erfüllung. Auch kann das Mehr oder Minder des Glaubens an das A. und an das N. T. nur so lange statt finden, als die Überzeugung sich noch nicht consequent durchgebildet hat. Denn wer Christo und den Aposteln wahrhaft glaubt, mufs auch die Göttlichkeit des A. B. anerkennen, für welche sie so bestimmt und klar zeugen.

Betrachten wir jetzt noch den Gang der Messianischen Weissagung bei den Hebräern im Allgemeinen, so sehen wir, dafs die Regierung David's einen Abschnitt und Wendepunkt in derselben bildet. Zwar ist diese Weissagung selbst nicht Menschenwerk, sondern Erzeugnifs des Geistes, der unter dem A. B. den zukünftigen Erlöser verherrlichte, wie er noch jetzt unter uns den erschienenen Erlöser verherrlicht. Aber es lag, wie wir später sehen werden, in dem Wesen der Weissagung, dafs sie in Bilder eingehüllt wurde. Der ganze Reichthum der Messianischen Weissagung konnte daher erst dann entfaltet werden,

als den Propheten in der Geschichte die Materie gegeben war, aus der sie die Bilder entnehmen konnten. Die frühere Theokratie lieferte für die Idee des Messias kein passendes Substrat. Die Blüthezeit der Messianischen Weissagung beginnt daher erst mit David, dem der Messias als sein Nachkomme verheifsen wurde. So wie nun die sichtbare Theokratie das Substrat abgab zu den Schilderungen des Messianischen Reiches, so mufste auch der vorbildliche Leiter der ersteren dazu dienen, um an ihn Alles anzuschliefsen, was zur Verherrlichung des gegenbildlichen Leiters der letzteren gesagt werden sollte.

Zweites Capitel.

Geschichte der Messianischen Weissagung bei den Hebräern.

1) Messianische Weissagungen im Pentateuch.

a. in der Genesis.

Nehmen wir die Messianischen Weissagungen in der Genesis wie sie uns vorliegen, und sehen wir von den Offenbarungen der Zukunft ab, welche einzelnen Gläubigen während der Periode, deren Geschichte die Genesis enthält, in den Momenten höherer göttlicher Begeisterung für sich ertheilt werden mochten (vgl. Joh. 8, 56), so läfst sich in denselben ein merkwürdiges Fortschreiten zu immer gröfserer Bestimmtheit und Klarheit wahrnehmen.

Die erste gleich nach dem Sündenfalle gegebene Messianische Verheifsung ist zugleich die unbestimmteste. Der furchtbaren Drohung gegenüber tritt die trostreiche Verheifsung, dafs die Herrschaft der Sünde und des aus ihr entsprungenen Übels nicht ewig dauern, dafs die Nachkommenschaft des Weibes dereinst ihren gefürchteten Sieger besiegen werde. Hier ist bis auf das dafs des Sieges Alles unbestimmt; weder die Art und Weise des Sieges wird angegeben, noch ob derselbe durch ein ganzes, besonders hochbegabtes Geschlecht aus der Nachkommenschaft des Weibes, oder durch ein einzelnes Individuum aus derselben errungen werden soll.

Als nach dem Untergange einer ganzen sündigen Welt Noah allein mit seinen drei Söhnen übrig geblieben war, wird die allgemeine Verheifsung näher dahin begränzt, dafs das Heil von der Nachkommenschaft eines derselben, des Sem ausgehen soll.

Bestimmter wird die Weissagung, da der Herr die Vorbereitung auf die Erscheinung des Heiles damit beginnt, dafs er aus der verdorbenen Masse zuerst einen Mann, den Abraham ausscheidet, um ihn zum Träger seiner Offenbarungen zu machen, und nachher mit Ausscheidung derer, welchen er nach seinem freien Rathschlusse diese Würde nicht ertheilen will, bestimmt, auf welche seiner Nachkommen sie mit allen daran geknüpften Segnungen übergehen soll. Aus der Nachkommenschaft Sem's scheidet Gott zuerst das Geschlecht Abraham's, dann das Geschlecht Isaak's, endlich das Geschlecht Jakob's aus, und läfst von ihm das Heil ausgehen. Doch auch diese im Verhältnifs zu den früheren bestimmten Verkündungen, sind im Verhältnifs zu den späteren und zu der Erfüllung noch sehr unbestimmt. Auch in ihnen wird zwar die Wohlthat angegeben, aber nicht ihr Urheber. Es blieb noch ungewifs, ob Heil durch ein einzelnes von den Patriarchen abstammendes Individuum, oder durch ein ganzes von ihnen abstammendes Volk über die übrigen Völker der Erde verbreitet werden sollte. Dunkel blieb auch noch die Art und Weise der Ertheilung dieses Segens.

Ein Theil dieser Dunkelheit wird aufgehellt durch die letzte Messianische Weissagung der Genesis, Cap. 49 v. 10. Dafs es nicht unbestimmt gelassen werden würde, welchem von den zwölf Söhnen Jakob's das Heil bestimmt sey, Quelle des Heiles für die ganze Erde zu werden, das liefs sich nach dem Vorhergehenden erwarten; auch liefs sich nicht denken, dafs Jakob, wie er kurz vor seinem Tode die seinen Vorvätern und ihm ertheilten Verheifsungen in prophetischem Geiste auf seine Söhne überträgt, den wichtigsten Theil derselben übergehen sollte. Aber hier erhält die Messianische Erwartung nicht nur durch die Übertragung der Verheifsung auf den Juda ihre erwartete Begränzung, sondern auch eine unerwartete gröfsere Bestimmtheit und Klarheit. Hier tritt uns zuerst die Person des Messias entgegen; hier wird die Natur seines Reiches dadurch bestimmt, dafs er dargestellt wird als ein Beruhiger und

Friedebringer, der die Völker des ganzen Erdkreises unter seinem milden Scepter vereinigen wird.

Gehen wir nach diesen Vorbemerkungen zur Erklärung der einzelnen Stellen über.

Das Protevangelium.

So wie die Sendung des Messias durch den Sündenfall nothwendig gemacht wurde, so wurde auch die erste dunkle Hindeutung auf ihn unmittelbar nach demselben gegeben. Sie ist enthalten in der Strafsentenz gegen den Verführer Gen. 3, 14. 15. Die richtige Einsicht in den Sinn derselben kann erst dann gewonnen werden, wenn wir vorher untersucht haben, wer der Verführer gewesen.

Es unterliegt zuvörderst keinem Zweifel, dafs eine eigentliche Schlange bei der Verführung thätig gewesen und folglich die Meinung derjenigen zu verwerfen ist, welche wollen, dafs die Schlange nur als symbolische Bezeichnung des bösen Geistes gesetzt werde. *) Nimmt man diese Meinung an, so mufs man sich zugleich, falls man irgend consequent seyn will, zu der allegorischen Erklärung des ganzen Abschnittes bekennen. Denn in einem zusammengehörigen Abschnitte mufs Einheit der Erklärung herrschen, und man darf bei demselben nicht bald der allegorischen oder symbolischen, bald der eigentlichen und buchstäblichen Erklärungsart folgen. Gegen die allegorische Erklärung des Ganzen aber sprechen viele Gründe — der Zusammenhang mit dem Folgenden, wo die Geschichte desselben Menschenpaares fortgeführt wird, welches hier handelnd auftritt — die geographisch genaue Schilderung der Lage des Paradieses — die Thatsache, dafs der Zustand der Menschen, wie er ihnen in unserem Abschnitt als Strafe angekündigt wird, ein wirklicher ist — das Fehlen jedes Merkmales, woraus hervor-

*) Ihr geschicktester Vertheidiger ist Cramer in den Nebenarbeiten zur theologischen Literatur St. 2.

ginge, dafs der Verf. Allegorie und nicht Geschichte geben wollte — die Stellen des N. T., worin die Geschichte des Falles als wirkliche Geschichte genommen wird; vgl. 2 Cor. 11, 3. 1 Tim. 2, 13. 14. Röm. 5, 12 — die Verlegenheit, Unsicherheit und Willkührlichkeit der allegorischen Erklärer, wenn sie die zu Grunde liegende Wahrheit darstellen wollen, die doch, falls der Verf. eine Allegorie beabsichtigte, so deutlich hervortreten müfste, dafs sie nicht verfehlt werden könnte. *)

Das Vorhandenseyn einer eigentlichen Schlange geht ferner nicht nur aus der Bemerkung Cap. 3, 1 hervor: „und die Schlange war listiger als alle Thiere des Feldes," sondern auch aus der Strafdrohung, die sich nothwendig zunächst auf die Schlange beziehen mufs. Diese letzteren Gründe sprechen auch gegen die Annahme Anderer, dafs der Satan nur die Scheingestalt einer Schlange angenommen habe.

Allein so sicher es ist, dafs das, was die Eva vor Augen gesehen, eine Schlange gewesen, ebenso sicher ist es, dafs sie nicht der selbstständige Verführer war, vielmehr nur dem von der Eva unerkannten bösen Geiste zum Werkzeuge diente. **) Dafür sprechen folgende Gründe: 1) Obgleich der Verfasser die Geschichte absichtlich grade so erzählt, wie sie von den ersten Menschen, die nur nach dem Augenscheine urtheilen konnten, ihren Nachkommen überliefert worden, und der unsichtbaren Ursache der Verführung mit keinem Worte gedenkt, so leuchtet doch aus dem ganzen Charakter seiner Erzählung die Absicht hervor, seine denkenden Leser zur Erkenntnifs derselben hinzuführen, während er seine gegründeten Ursachen hatte den grofsen Haufen bei der äufseren Erscheinung festzuhalten, und nicht

*) Vgl. Zachariä bibl. Theol. II. p. 229 ff. Lüderwald, die allegorische Erklärung der drei ersten Cap. Mosis, insonderheit des Sündenfalls in ihrem Ungrunde vorgestellt. Helmst. 1781.

**) Diefs ist unter den neueren Gelehrten anerkannt worden von Rosenmüller Comm. 1. p. 109. Schott, *Theolog. dogm. p.* 128 *ed. II.* Hahn, Dogmatik p. 345 f.

über die Ursache derselben aufzuklären, deren Erkenntnifs für ihn so leicht eine Quelle verderblichen, bei den übrigen Völkern des Orientes weit verbreiteten Aberglaubens werden konnte. Was hier ganz besonders in Betracht kommt, ist, dafs die Schlange redet und überhaupt alle Merkmale eines vernunftbegabten Wesens äufsert. Der Eva durfte diefs nicht eben auffallend seyn. Sie kannte die Natur der Thiere, ihren charakteristischen Unterschied von den Menschen, und die Kräfte, welche Gott in sie gelegt, noch zu wenig, als dafs das Reden der Schlange ihr mehr, als höchstens vielleicht eine dunkle Ahndung von der Mitwirkung einer höheren, unsichtbaren Macht erwecken konnte, von deren Vorhandenseyn sie noch keine bestimmte Erkenntnifs besafs. Allein welcher denkende Leser der späteren Zeit mufste nicht auf die Erkenntnifs dieser unsichtbaren Ursache geleitet werden, sobald zu der Wahrnehmung, dafs von einer gewöhnlichen Schlange unmöglich das hier ihr Beigelegte ausgehen konnte, die Wahrscheinlichkeit kam, dafs der schon anders woher bekannte Urheber alles Bösen bei der ersten Einführung desselben auf die Erde nicht unthätig gewesen? Zwar hat nach dem Vorgange von Abarbanel, Clericus, Eichhorn, Döderlein, Dathe und Lefs, besonders Gabler zu Eichhorn's Urgeschichte II. 1. p. 154 ff. zu zeigen versucht, dafs man die Erzählung von der Unterredung der Eva mit der Schlange aus einem bekannten Orientalismus erklären müsse, nach welchem äufsere Gegenstände, selbst leblose Dinge, die zu Gedanken veranlassen, personificirt und redend eingeführt werden. Die Schlange soll durch den ihr unschädlichen Genufs der Frucht bei der Eva mancherlei Gedanken und Zweifel in Ansehung des Verbotes der Frucht veranlafst haben, und diese aufsteigenden Zweifel und Begierden sollen, dem Genius des Orientes gemäfs, in eine Unterredung der Schlange mit der Eva eingekleidet worden seyn. Sonderbarer Weise hat sich für diese Annahme neuerlich selbst Hahn l. c. erklärt und dieselbe als Resultat einer grammatisch-historischen

Exegese geltend zu machen gesucht. Allein diese Annahme hat das gegen sich, dafs sie auf eine simple historische Erzählung dasjenige überträgt, was nur in der Poesie statt finden kann; sie beruht auf gänzlicher Willkühr, indem sie gegen alle Regeln einer gesunden Auslegung einen Theil der Erzählung eigentlich, einen anderen uneigentlich versteht; sie kann sich auf keinen analogen Fall in den Schriften des A. T. berufen; denn selbst bei der Geschichte Bileam's steht nichts der eigentlichen Auffassung entgegen, welche sogar Herder vertheidigt, (Vgl. dessen Briefe das Studium der Theologie betreffend, Th. 1. p. 26 ff.); — sie gründet sich auf nichts weiter, als darauf, dafs man ohne Unvernunft keine eigentliche Unterredung der Schlange mit der Eva annehmen könne — ein Grund, welcher bei der angenommenen Mitwirkung des bösen Geistes von selbst wegfällt. Mit Recht daher bemerkt gegen diese Annahme *Storr (De protevangelio opuscc. t. II. p. 422.) „Haec opinio a natura rerum priscaeque vetustatis simplicitate sic abhorret, ut tam artificiose affectatum tumorem narrationi vetustae tribuere nequeamus, nisi indubiis auctoritatibus coacti, quas vero penitus desideramus.*" — Dazu kam denn noch manches Andere, was auf den, hinter dem sichtbaren verborgenen, unsichtbaren Urheber der Verführung hindeutete — die Cap. 3, 1 auf sonderbare Weise, recht um die Aufmerksamkeit zu erregen, vorausgeschickten Worte: „und die Schlange war das listigste unter allen Thieren;" die Beschaffenheit des Fluches selbst, bei dem die höhere Beziehung auf einen unsichtbaren Urheber der Verführung, neben der niedern auf einen sichtbaren deutlich hindurchschimmert.

2) Dafür spricht auch die Tradition von dem Falle der ersten Menschen, wie sie uns in den Persischen Religionsbüchern erhalten worden ist. Nach dem Zendavesta Th. 3. p. 84. 85 wurden die ersten Menschen, Meschia und Meschianeh, rein und gut von Gott geschaffen, und zur Seligkeit bestimmt, mit dem Beding der Herzensdemuth, Gehorsamkeit gegen den Willen des

Gesetzes, der Reinigkeit in Gedanken, Reden, Thun und Lassen, von Ahriman, „diesem Grausamen, der von Anfang an nichts als Betrug suchte," betrogen, zum Abfall von Gott gebracht und durch den Genufs von Früchten unglücklich gemacht. Nach Zendavesta III. p. 62 springt Ahriman in Schlangengestalt vom Himmel auf Erden, und ein anderer vornehmer böser Geist wird Th. 2. p. 217 der Schlangendew genannt; vgl. Rhode, die heil. Sage d. Zendvolkes p. 392.

3) Auch bei den Juden findet sich die Tradition, dafs der Satan bei der Verführung der ersten Menschen thätig gewesen. „Durch den Neid des Satans — heifst es Weish. 2, 24 — kam der Tod in die Welt." In späteren Jüdischen Schriften wird Sammael, das Haupt der bösen Geister, weil er in Gestalt einer Schlange die Eva verführte נחש הקדמני, die alte Schlange, oder auch allein נחש genannt. Vgl. die Stellen bei Eisenmenger entd. Judenth. I. p. 822.

4) Was aber die Theilnahme des Satans an der Verführung der ersten Menschen zur unzweifelhaften Gewifsheit erhebt, sind die Zeugnisse des N. T. Apoc. 12, 9 wird das Haupt der bösen Geister genannt ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος (נחש קדמני) ὁ καλούμενος διάβολος. Ebenso Cap. 20, 2. Zwar läfst Paulus 2 Cor. 11, 3 (ὡς ὁ ὄφις Εὔαν ἐξηπάτησεν ἐν τῇ πανουργίᾳ), ebenso wie es in der Erzählung selbst geschieht, die unsichtbare Ursache der Verführung zurücktreten und redet nur von der sichtbaren; allein dafs ihm die erstere nicht unbekannt war, geht hervor aus Röm. 15, 20 (ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης συντρίψει τὸν σατανᾶν ὑπὸ τοὺς πόδας ὑμῶν ἐν τάχει), wo die Anspielung auf Gen. 3, 15 nicht zu verkennen ist. Endlich nennt Christus selbst Joh. 8, 44 den Satan mit Beziehung darauf, dafs er durch die Sünde den Tod in die Welt brachte ἀνθρωποκτόνον ἀπ' ἀρχῆς. Dafs diese Beziehung die richtige sey, müssen wir nach dem Vorgange der meisten alten Ausleger, namentlich des Origenes, Chrysostomus, Augustin, Theophylact, im Verein mit den meisten neueren,

wie Kuinöl und Tholuck, behaupten, auch nachdem die zuerst von Cyrill von Alexandria vorgetragene Meinung, dafs vielmehr eine Beziehung statt finde auf den Mord des Kain, an Nitzsch einen scharfsinnigen Vertheidiger gefunden hat (vgl. dessen Abhandlung über den Menschenmörder von Anfang in der theol. Zeitsch. v. de Wette, Schleiermacher und Lücke III. p. 52 ff.), und auch von Lücke vorgezogen worden ist. Unsere Gründe sind folgende. Dafs das ἀπ' ἀρχῆς ganz strenge genommen werden müsse, zeigen die schon angeführten Parallelstellen in der Apocalypse, so wie in den Jüdischen Schriften; ebenso wird die Beziehung von ἀνθρωποκτόνος gerechtfertigt durch die angef. Stelle Weisheit 2, 24, so wie durch die von Tholuck aus dem Sohar Chadasch beigebrachte Stelle, wo die Gottlosen genannt werden „die Kinder der alten Schlange, welche den Adam und alle, die von ihm herkommen getödtet hat." Überhaupt aber, wie konnte Jesus erwarten, dafs seine Worte von seinen Zuhörern anders bezogen werden würden, als auf den moralischen und indirecte auch physischen Mord, welchen der Satan an den ersten Menschen beging, da die Theilnahme des Satans an diesem Ereignifs herrschender Volksglaube war, während die Einwirkung des Satans auf den Kain, für die sich in der Mosaischen Relation keine Andeutung findet, gewifs nicht als so allgemein angenommen vorausgesetzt werden kann, dafs Christus sich in so unbestimmten und allgemeinen Ausdrücken auf sie beziehen konnte? Zwar beruft man sich darauf, dafs auch 1 Joh. 3, 12 der Mord des Kain vom Satan abgeleitet werde; allein sollte diefs auch der Fall seyn, so wird dort nicht nur die Beziehung auf diese That deutlich bezeichnet, sondern ihre Ableitung findet auch in dem Vorhergehenden ihre gehörige Begründung. Endlich spricht für die Beziehung auf den Sündenfall, dafs der von dem Satan begangene Mord in die engste Verbindung gesetzt ist mit seiner Lügenhaftigkeit, wie dieselbe bei dem Sündenfalle statt fand. Gewifs wird das Gewicht dieser Gründe nicht aufgewogen durch den einzigen

Grund, den man für die Beziehung auf die That des Cain vorgebracht hat, dafs Christus den Juden in dem Vorhergehenden Mordlust im eigentlichen und strengen Sinne, und Wahrheitshafs vorgeworfen und sie deshalb für Kinder des Satans erklärt habe, und dafs daher hier, wo diese Behauptung gerechtfertigt werden solle, die Mordlust des Satans im eigentlichen Sinne hervorgehoben werden müsse. Es wird bei diesem Grunde mit Unrecht vorausgesetzt, dafs der Satan durch die Verführung der ersten Menschen nur ein Menschenmörder im geistigen Sinne geworden sey; allein er wurde diefs im allereigentlichsten und buchstäblichsten Sinne, da die durch ihn veranlafste Übertretung den Verlust der Unsterblichkeit zur Folge hatte. Vgl. mit der Erzählung in der Genesis, Weish. 2, 24 u. Röm. 5, 12. Damit fällt dann die Behauptung weg, dafs die Vergleichung durch die Beziehung auf den Sündenfall eine spielende werde.

5) Zu diesen einzelnen Neutestamentlichen Zeugnissen kommt dann endlich noch ein bedeutender, neuerlich von Hahn wiederum geltend gemachter Grund, entnommen aus dem Parallelismus zwischen der Geschichte des ersten und zweiten Adam's. Vgl. Röm. 5, 14 ff. 1 Cor. 15, 45 ff. Dafs Christus von dem Fürsten dieser Welt versucht werden mufste, um ihm durch seinen standhaften Widerstand sein Anrecht an dieselbe zu nehmen, zeigt an, dafs Adam von demselben Verführer versucht wurde und unterliegend dies Anrecht begründete.

Ehe wir aber weiter gehen und das gewonnene Resultat benutzen, müssen wir die Gründe berücksichtigen, mit denen man die Mitwirkung des Satans beim Sündenfalle bestritten hat. Am Vollständigsten haben dieselben ausgeführt Eichhorn (Urgeschichte Th. III. p. 114 ff.) und Gabler (zu ders. Th. II. p. 137 ff.). Aus ihnen haben geschöpft Dathe zum Pentateuch, Kuinöl (Mess. Weiss. p. 2.) *Jahn*, (*vaticinia Messiana II. p.* 216. 222. und Nachträge zu seinen theol. Werken p. 148) und zuletzt Baumgarten-Crusius (Grundzüge der bibl. Dogm. p. 348.). Ihre vorzüglichsten Gründe, deren Nichtbeweiskraft

sich

sich aus den angeführten positiven Gründen schon vorhersehen läfst, sind folgende.

1) „Der Verf. nennt die Schlange eben in Beziehung auf die Fallsgeschichte, wo sie die Eva hintergangen hatte, das listigste Thier; hätte er an eine übernatürliche Ursache gedacht, so würde er diesen Beisatz nicht gemacht haben, da ja der Teufel auch das dümmste Thier ebenso gut hätte brauchen können." Dagegen, dafs der Verfasser die Begebenheit so erzählt, wie sie den Stammältern erschien; sie mufsten aus dem Vorgefallenen, da sie die unsichtbare Ursache nicht kannten, eine hohe Vorstellung von der List der Schlange bekommen. Moses drückt dieselbe absichtlich hier aus, um seine einsichtsvolleren Leser zu der richtigen Lösung des Problemes hinzuleiten.

2) „Der Teufel konnte nicht durch eine Schlange reden, weil die Schlange durchaus keine Organe zum Sprechen hat." Wir antworten hierauf mit Calvin: „*Si incredibile videtur locutas esse deo jubente bestias, unde homini sermo, nisi quia ejus linguam deus formavit? Editas sine lingua in aëre fuisse voces ad illustrandam Christi gloriam, Evangelium praedicat; minus hoc rationi carnis probabile, quam ex brutorum animalium ore elici sermonem. Quid igitur hic impiorum petulantia insectatione dignum inveniet?*" Das Blendwerk einer aus dem Munde der Schlange hervorgehenden Sprache ist ebenso begreiflich, wie die Wirkung der Seele auf den Leib und so vieles Andere.

3) „Wie konnte es die Güte und Weisheit Gottes zulassen, dafs ein mächtiger Geist die ersten Menschen zum Falle verführte? Gott sah ja den Fall voraus, der aus dieser Zulassung unfehlbar entstehen würde, und doch liefs er dieses teuflische Blendwerk zu? Wer mag hier eine Theodicee schreiben?" Wüfsten wir auch diesem Grunde nichts weiter entgegenzusetzen, als die Worte Calvins: „*Utinam se a deo judicari potius sinerent homines, quam sibi in eum judicium sacrilega temeritate sumerent! verum haec carnis arrogantia*

est examini suo deum subjicere," so würden wir doch die Beweiskraft dieses Grundes nicht anzuerkennen brauchen. Denn sobald durch zureichende Gründe nachgewiesen worden, dafs Gott etwas gethan, so kann dieses Ergebnifs dadurch nicht umgestofsen werden, dafs wir mit unserer kurzsichtigen Vernunft seine Handlungsweise nicht zu rechtfertigen vermögen. „Kannst du den Leviathan ziehen mit einem Hamen und seine Zunge mit einem Stricke fassen?" Allein wir sind hier nicht einmal genöthigt das Recht der Provocation auf den unendlichen Abstand zwischen Gott und Mensch vollständig in Anwendung zu bringen, sondern wir können eine wenigstens wahrscheinliche Rechtfertigung der Zulassung der Versuchung geben. Allerdings würden wir diefs nicht vermögen, wenn wir die Ansicht der älteren Theologen theilten, welche das göttliche Ebenbild soweit ausdehnten, dafs sie in Adam der Thätigkeit nach die höchste Weisheit und Heiligkeit setzten. Allein diese Ansicht ist gegen die Mosaische Relation. In der Nachricht, dafs der Mensch zum Ebenbilde Gottes geschaffen worden, liegt weiter nichts, als dafs er dem Vermögen nach diese Eigenschaften besafs, dafs er nicht der Sündhaftigkeit theilhaftig war, welche wir als ein von ihm empfangenes Erbe, gleich als Anlage mit auf die Welt bringen. Übrigens zeigt die Urkunde, dafs der Mensch sich in einem dem Kindheitszustande analogen Zustande befand. Dieser niedere Zustand einer bewufstlosen Unschuld sollte in den Zustand des bewufsten Lebens in Gott verwandelt werden, und diese Verwandlung konnte auf keinem andern Wege bewirkt werden, als durch Prüfung. Deshalb gab Gott das Gebot und liefs zugleich die Reizung zu, dasselbe zu übertreten. Hätte der Mensch in der Prüfung bestanden, so würde er unmittelbar von Vollkommenheit zu Vollkommenheit geführt worden seyn. Dafs Gott den Ungehorsam des Menschen voraussah, konnte ihn nicht bewegen die Versuchung zu entfernen. Es war besser dafs der Mensch, wenn er einmal nicht in dem Guten beharren wollte, auch durch die Sünde hindurch zur

Vollkommenheit geführt wurde, als dafs er in seinem früheren unvollkommnen Zustande beharrte. Wir dürfen nie den Sündenfall abgetrennt von der Erlösung betrachten; indem Gott denselben voraussah, hatte er zugleich schon bei sich beschlossen, nicht nur die Folgen desselben durch die von ihm zu stiftenden Heilsanstalten aufzuheben, sondern auch den Menschen durch sie zu der Vollkommenheit zu führen, die er freilich, falls er der Versuchung standhaft widerstanden, auch ohne den Sündenfall hätte erwerben können, die er aber bei seiner Erschaffung noch nicht besafs und ohne Prüfung nicht erwerben konnte. Vgl. die trefflichen Bemerkungen bei Krummacher, Paragraphen zu der heil. Geschichte p. 46 ff.

4) „Die Verfluchung geht nur auf ein thierisches Geschöpf." Zunächst mufste sie allerdings auf die Schlange gehen, da die Menschen von einem andern Urheber der Verführung nichts wufsten und es darauf ankam, ihnen durch die Bestrafung des ihnen bekannten Urhebers der Sünde einen Abscheu vor derselben beizubringen. Allein dadurch wird ein Doppelsinn nicht ausgeschlossen, zu dessen Annahme man vollkommen berechtigt ist, sobald anders woher nachgewiesen worden, dafs der Satan bei der Verführung thätig gewesen.

5) „Es kann nicht Ansicht des Verfassers seyn, dafs ein böser Geist bei Verführung der ersten Menschen thätig gewesen. Denn im ganzen A. T. kommt bis auf das Babylonische Exil keine Spur von einem bösen Geiste vor. Dort nahm man diese Idee von den Chaldäern an, und liefs ihn nun nach ihrem Vorgange auch die Rolle des Verführers beim ersten Menschenpaare spielen." Dafs die Lehre von dem Satan nicht erst seit dem Babylonischen Exil bei den Hebräern herrschend geworden, zeigt zuvörderst das uralte Buch Hiob, das doch nur sehr Wenige in die Zeiten des Exils herabzusetzen wagen. Zwar hat nach dem Vorgange von Herder, Eichhorn, Ilgen und Jahn noch neuerlich Baumgarten-Crusius (bibl. Theol. p. 295) die Meinung geltend zu machen gesucht, dafs der Satan

des Buches Hiob nicht der Satan der späteren Alttestamentlichen Bücher sey, vielmehr ein guter reiner Engel, welcher nur das Amt eines Klägers, Generalfiscals oder Berichterstatters gehabt habe, sich darauf berufend, dafs der Verf. auch ihn zu den Kindern Gottes zähle, und dafs es unrecht sey das Gehässige des Amtes auf die Person zu übertragen. Allein auch abgesehen davon, dafs die zur Unterstützung dieser Hypothese versuchte neue Ableitung des Wortes שִׂטְנָן sich grammatisch nicht rechtfertigen läfst (vgl. Gesenius s. v.; Lehrg. p. 495), empfiehlt sich dieselbe keinesweges. Wenn der Verf. den Satan vor Gottes Thron erscheinen läfst, so ist das poetische Fiction; er meint es gewifs damit ebenso wenig ernstlich, wie er wirklich glaubte, dafs Jehovah, dessen Allmacht und Allwissenheit er so herrlich schildert, nöthig habe einen Menschen durch den Satan prüfen zu lassen, um die Uneigennützigkeit seiner Tugend zu erkennen. Wenn es heifst, dafs der Satan in der Mitte der Engel vor Gott erschienen sey, so kann man daraus nicht, wie man gethan, folgern, dafs der Verf. ihn selbst zu den guten Engeln gezählt habe. Übrigens verläugnet der Satan auch hier seine Natur — Argwohn, Gehässigkeit, Neid — keinesweges. Vgl. Gesenius l. c. Storr opusc. II. p. 426. Staeudlin, Beitr. z. Philos. und Gesch. der Relig. und Sittenl. II p. 151 ff. Dann fehlt die Lehre von bösen Geistern auch keinesweges im Pentateuch, wie diefs neuerlich auch Schott anerkannt hat *epit. theol. dogm. p.* 113. Levit. 16, 8 ist die Meinung derer, welche unter dem Asasel, dem der Bock in die Wüste gesandt wurde, den Satan verstehen, einzig dem Zusammenhange angemessen. Vgl. Spencer *leg. rit. l. III. diss.* 8 *Cap.* 1 §. 2. Gesenius Handwörterb. s. v. Rosenmüller z. d. St. Winer lex. s. v. Zwar hat nach dem Vorgange von Deyling, *obss. Sacr. I. p.* 51, Baumgarten-Crusius l. c. p. 294 dagegen eingewandt, dafs ein Opfer dem bösen Geiste gebracht den allgemeinen Religionslehren im Mosaismus, wie der Bedeutung dieser Versöhnungscerimonie ganz widerstreiten würde. Allein

es ist dabei fälschlich angenommen, dafs der eine Bock dem Asasel als Opfer dargebracht wurde. Insofern er als Opfer betrachtet wurde, war er ebenso wohl wie der andere dem Jehovah geweiht; vgl. v. 10. Seine Aussendung aber war nichts Anderes als eine symbolische Handlung. Man entsagte durch diesen Act dem Reiche der Finsternifs und seinem Fürsten, man sandte ihm gleichsam die Sünden zurück, zu denen er verführt, und wodurch er sich das Volk oder Einzelne zu eigen zu machen gesucht hatte, man drückte symbolisch die Wahrheit aus, dafs der, welchem Gott Versöhnung ertheilet, frei ist von der Gewalt des Bösen. — Dafs diese Erklärung die richtige sey, mufs jedem Unbefangenen bei aufmerksamer Lesung des ganzen Abschnittes einleuchten; für sie spricht namentlich der Gegensatz zwischen ליהוה und לעזאזל v. 8, so wie die Tradition der späteren Juden, denen Asasel ein Name des Sammaël ist. Vgl. die Stellen bei Spencer, Rosenmüller und Winer ll. cc. — Zweifelhafter ist die Stelle Deuter. 32, 17. Das dort vorkommende שֵׁדִים wird von den LXX durch *δαιμόνια*, von der Vulg. durch *daemonia* übersetzt; auch spricht für die Meinung, dafs es unsichtbare böse Geister bezeichne, die Vergleichung des syrischen ܫܹܕܳܐ, böser Dämon. — Allerdings ist es richtig, dafs Moses die Lehre von dem Reiche der Finsternifs nur selten berührt und sie auch, wo er es thut, in ein nur den Einsichtsvolleren durchdringliches Dunkel hüllt; allein hiezu hatte er, wie wir schon gesehen haben, seine gegründeten Ursachen. Ein ähnliches Verfahren beobachtete er auch bei anderen Lehren, namentlich bei der Lehre von der Unsterblichkeit, über die er nur kurze Andeutungen gibt, allein denjenigen verständlich, welchen diese Lehre förderlich seyn konnte. Gegen die Herleitung der Lehre vom Satan bei den Hebräern aus Chaldäa sprechen nicht nur die angeführten Stellen, sondern auch die Thatsache, dafs der Ahriman der Perser und der Satan der Hebräer ganz verschiedene Wesen sind. Der

Ahriman der Perser ist das böse Grundprincip, mit dem guten gleich ewig und ihm an Macht, wenn nicht ganz gleich, doch so nahestehend, dafs es einen langen schweren Kampf mit ihm führen kann. Der Satan der Hebräer hingegen ist dem Jehovah gänzlich unterworfen; ohne Zulassung Gottes darf er es nicht wagen Jemandem zu schaden, oder Jemanden zum Bösen zu reizen.

Somit wäre also hinreichend erwiesen, 1) dafs eine wirkliche Schlange bei der Verführung zugegen war, und 2) dafs dieselbe dem eigentlichen Verführer, dem Satan, nur als Werkzeug diente. Damit ist denn zugleich die Nothwendigkeit begründet, dafs die Verfluchung des Verführers einen Doppelsinn enthalten mufs; sie mufs zunächst auf das Werkzeug gehen; denn sonst wäre sie dem ersten Menschenpaare ganz unverständlich und also für den Augenblick zwecklos gewesen; sie mufs ihrem Hauptsinne nach, sich auf den eigentlichen Verführer beziehen; denn nur er hatte eigentlich gethan, was der Strafe und des Fluches würdig war. Versuchen wir jetzt nach diesem Grundsatze die Auslegung unserer Stelle. „Weil du solches gethan hast — heifst es v. 14 — sollst du verflucht seyn vor allem Vieh und vor allen Thieren auf dem Felde. Auf deinem Bauche sollst du gehen und Staub fressen dein Leben lang."

Insofern sich diese Worte auf die Schlange beziehen, findet hinsichtlich derselben eine doppelte Meinung statt; die Einen nehmen an, dafs nach dem Sündenfalle mit der Natur der Schlange eine Veränderung vorgegangen sey; die Anderen, dafs sie nach demselben ganz dieselbe Natur gehabt habe, wie vorher. Nach dem Falle aber soll die Schlange dasjenige als Strafe besitzen, was vor dem Falle Natur war. Die letztere Meinung wird am geschicktesten von Calvin vertheidigt: *Nihil erit absurdi, si fateamur pristinae conditioni iterum addici serpentem, cui naturaliter jam subjectus erat, ac si dictum esset: tu ausus es miserum et putidum animal in hominem insurgere, quem praefeceram totius mundi dominio! quasi*

vero tuum esset, quum terrae esses affixus in coelum penetrare. Ergo unde emergere tentasti, jam te retraho, ut sorte tua contentus esse discas, nec amplius insolescas in hominis contumeliam." Allein wir müssen uns doch für die erstere Meinung entscheiden, weil dieselbe, wie Clericus und Rosenmüller mit Recht bemerken, weit mehr in Übereinstimmung mit dem Texte ist, und wohl Niemand an eine andere Auslegung gedacht haben würde, wenn gar kein dogmatisches Interesse in's Spiel gekommen wäre. Die Schwierigkeit aber, durch die man auf die zweite Erklärung gekommen, ist keine wirkliche. Es ist schon von vorn herein wahrscheinlich und der gewöhnlichen Handlungsweise des Satan angemessen, dafs er sich ein anziehendes und reizendes Werkzeug der Verführung gewählt habe. Wenn der Sündenfall nach der Ansicht des Verf. nicht nur die ganze Natur des Menschen zerrüttet, sondern auch sein Einflufs die ganze Natur durchdrungen und mit Fluch bedeckt hat, vgl. Gen. 3, 17, wenn vor dem Falle die ganze Thierwelt das Bild der Unschuld und des Friedens des Menschen trug, und das Gesetz der gegenseitigen Aufreibung nicht durch dieselbe hindurch ging, vgl. Cap. 1, 30 *), wie kann da die Annahme nur irgend Schwierigkeit haben, dafs das Werkzeug der Verführung die Folgen des Sündenfalls in besonderem Maafse an sich trage?

Durch diese Worte wird also der Schlange die Bestimmung gegeben, durch ihre in Folge des Sündenfalls, wie alles Übel und alles Häfsliche, eingetretene Abscheu erregende Gestalt die Abscheulichkeit der Sünde darzustellen; sie soll gleichsam der sichtbare Repräsentant des Reiches der Finsternifs und

*) Wie die ganze Thierwelt in ihrem gegenwärtigen Zustande unmöglich aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen seyn kann, hat treffend gezeigt Krummacher, Paragraphen z. heil. Gesch. p. 63 ff. Gegen die heilige Schrift aber wird dort das Unvollendete und Böse aus einer Nichtbewältigung der Materie bei der Schöpfung abgeleitet und also ein Dualismus statuirt.

seines Hauptes seyn, das sich ihrer als eines Werkzeuges bedient hatte.

Hier begegnen wir aber dem Einwurfe, dafs die Verfluchung der Schlange ungereimt sey, weil das arme Thier nichts dafür gekonnt, dafs es von einer höheren Macht gemifsbraucht wurde. Vgl. Gabler, zu Eichhorn's Urgesch. II. 1. p. 174. Wir bedürfen aber gegen denselben keiner neuen Antwort, sondern können uns mit der schon von Calvin gegebenen begnügen. Er sagt: „*Si cui absurdum videtur poenam de bruto animali exigi alienae fraudis, in promtu est solutio: quum esset in hominis gratiam creatus non temere maledici, ex quo versus est in ejus perniciem. Hac ultione probare deus voluit, quanti aestimet hominis salutem: quemadmodum si pater gladium, quo filius occisus fuerit, execrationi habeat.*" Die Bestrafung der Schlange ist nicht mehr und nicht weniger ungerecht, als der durch den Sündenfall hervorgebrachte leidende Zustand der ganzen Schöpfung. Vgl. Röm. 8, 20 ff., als die Mosaische Verordnung, wonach das Vieh, womit Unzucht getrieben worden, mit dem strafwürdigen Menschen verbrannt wurde, als die Darbringung der Thiere zu Sündopfern.

Beziehen wir nun diesen Vers auf den geistigen Urheber der Verführung, so bleibt nach Abzug dessen, was nur auf das Werkzeug pafst, der Sinn übrig: Die äufserste Verachtung, Schmach und Niedrigkeit wird dich treffen. Calmet z. d. St.: „*Cet ennemi du genre humain rampe en quelle sorte sur le ventre par la confusion et l'opprobre, où il est réduit.*" Der Satan glaubte durch die Verführung der Menschen sein Reich und seine Macht zu vermehren; aber anders erschien die Sache in den Augen Gottes, der den Sündenfall in Verbindung mit der Erlösung betrachtete. Das Fressen des Staubes oder der Asche kommt auch sonst als Bezeichnung der tiefsten Erniedrigung und Trauer vor.

V. 15. „Und ich will Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe, und zwischen deinem Saamen und ihrem Saa-

men. Derselbe soll dir den Kopf treffen *) und du wirst ihm die Ferse treffen."

Auf die Schlange bezogen ist der Sinn: Dein Geschlecht soll dem Geschlechte des Weibes heilbare, das Geschlecht des Weibes dem deinen unheilbare Wunden beibringen. Die Schlange wird getödtet, wenn ihr Kopf zermalmt wird, während Verletzungen an den übrigen Theilen des Körpers ihr nicht schädlich sind; dagegen, wenn Jemand von der Schlange gebissen werden soll, so ist kein glücklicherer Ort als die Ferse. **)

Dieſs war der Sinn des göttlichen Ausspruches, welchen damals wenigstens noch das erste Menschenpaar allein auffaſste. Aber selbst bei dieser unvollkommenen Auffassung muſste derselbe ihm auf der einen Seite Abscheu gegen die Sünde einflöſsen, auf der anderen Seite groſsen Trost gewähren. Sie hielten die Schlange für den einzigen Urheber des Elendes, dessen ganze Bürde sie fühlten. Wie trostreich muſste es ihnen seyn, zu vernehmen, daſs ihr Sieger, der ihnen um so furchtbarer erschien, weil sie ihm die Kräfte der durch ihn wirkenden un-

*) Wir geben dem Verbo שׁוּף mit Gabler zu Eichhorn's Urgesch. II. 1. p. 190 f., Jahn u. A. die Bedeutung treffen. Diese Bedeutung hat das für sich, daſs sie nicht nur hier in beiden Gliedern gleich gut, sondern auch an den beiden einzigen Stellen, Hiob 9, 17 u. Ps. 139, 11, paſst, an denen das Wort auſserdem vorkommt. Bei jeder andern Erklärung muſs man die Bedeutungen des Wortes vervielfältigen.

**) Daſs durch Kopf und Ferse ein *majus* und *minus*, ein Sieg des Menschengeschlechtes über das Schlangengeschlecht bezeichnet werden sollte, sah schon Calvin: *Interea videmus, ut se clementer in homine castigando gerat dominus, in quem serpenti non ultra permittit, quam ut calcaneum attingat, quum illi subjiciat vulnerandum serpentis caput. Nam in nominibus capitis et calcanei distinctio est inter superius et inferius.* Daſs nicht etwa blos die wechselseitige Antipathie der Menschen und Schlangen geschildert werden soll, geht daraus hervor, daſs alsdann der Schlange keine besondere Strafe angekündigt wird, was doch nach dem Zusammenhange die Absicht des Verf. seyn muſs. Vgl. Gabler zu Eichhorn's Urgesch. II. 1. p. 189.

sichtbaren Ursache beilegten, sich nicht beständig des errungenen Sieges freuen, sondern von ihrem Geschlechte eine Niederlage erleiden werde! Weit trostreicher aber allerdings mufste diese Verkündung ihnen oder doch ihren Nachkommen werden, wenn sie durch die Erkenntnifs der natürlichen Kräfte der Schlange auf die Unterscheidung zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Ursache der Verführung geleitet wurden.

Für die Wahrheit des göttlichen Ausspruches, dafs fortan Feindschaft bestehen solle zwischen dem Schlangen- und Menschengeschlecht, zeugt die Erfahrung. Der Abscheu gegen die Schlange ist dem Menschen natürlich. Calvin: *Fit arcano naturae sensu, ut ab ipsis abhorreat homo, ac quoties nobis horrorem incutit serpentum aspectus, renovatur defectionis nostrae memoria.*

Was nun den Hauptsinn des Ausspruchs, die Beziehung auf den Satan betrifft, so verstanden die meisten älteren christlichen Ausleger unter dem Weibessaamen, welcher dem Schlangensaamen den Kopf zertreten soll, gradezu den Messias.*) Allein dagegen spricht, dafs es gewaltsam ist, unter dem Weibessaamen ein einzelnes Individuum zu verstehen, und zwar um so mehr, da man sich genöthigt sieht, unter dem Schlangensaamen eine Mehrheit, die geistigen Kinder des Satan, die Häupter und Glieder des Reiches der Finsternifs, im N. T. genannt ὄφεις, γεννήματα ἐχιδνῶν und τέκνα τοῦ διαβόλου, zu verstehen. Diese Schwierigkeit wird vermieden, wenn man unter dem Weibessaamen überhaupt die Nachkommenschaft des Weibes versteht. Nach dieser Erklärung ist der Sinn: „Zwar hast du jetzt dem Weibe eine schwere Wunde beigebracht, und deine Genossen werden fortfahren ihrer Nachkommenschaft nachzustellen. Aber bei aller Lust zu schaden, wirst du sammt deinen Genossen dennoch der Menschheit nur heilbare Wunden beibringen können;

*) So zuletzt *De Broix*, Ursprung und allmählige Entwickelung des Messianismus p. 26 ff.

dagegen werden die Nachkommen des Weibes dich dereinst besiegen und dich deine ganze Ohnmacht fühlen lassen."

Diese Erklärung findet sich schon in dem Targum Jonathan's und dem Hierosolymitanischen, welche unter dem Weibessaamen die Juden verstehen, welche zur Zeit des Messias den Sammaël überwinden werden. Dafs Paulus die Stelle so verstanden, scheint hervorzugehen aus der Anspielung auf dieselbe Röm. 16, 20, wo die Verheifsung auf die Christen insgesammt bezogen wird. Sie hat später an Calvin einen sehr gewandten Vertheidiger gefunden. *) Unter den Neueren sind ihr zugethan Herder, **) Storr in der angeführten Abhandlung *de protevangelio* und Krummacher Paragraphen p. 100, welcher den Sinn also bestimmt: „Das Göttliche mufs den Sieg behalten — dem Falle mufs eine Erlösung folgen — das verschlossene Eden mufs sich wieder öffnen."

---

*) Er sagt: „*Quare sensus erit, humanum genus, quod opprimere conatus erat Satan, fore tandem superius. Interim tenendus est vincendi modus, quem scriptura describit. Filios hominum captivos saeculis omnibus duxit Satan pro sua libidine et hodie luctuosum illum triumphum continuat. Sed quia fortior emersit e coelo, qui illum subjugaret, hinc fit, ut illi similiter tota dei ecclesia sub capite suo magnifice insultet.*"

**) Briefe, das Studium der Theologie bet. II. S. 225 (Tüb. 1808). „Die Schlange hatte ihnen geschadet; sie ward ihnen ein Bild des Bösen, der Verführung, zugleich aber auch des Fluches, der Verachtung und Strafe. Den Menschen ward die muthige Aussicht gegeben, dafs sie, die Nachkommenschaft des Weibes, stärker und edler seyen, als Schlange und alles Böse. Sie würden diesem das Haupt zertreten und dieses sich nur mit einem elenden Fersenstiche rächen können; kurz, das Gute sollte Übermacht gewinnen über das Böse. — Diefs war die Aussicht. Wie helle oder wie dunkel sie das erste Menschenpaar sah, gehört nicht hieher; genug, wenn der edelste Streiter gegen das Böse, der tapferste Zertreter des Kopfes der Schlange aus Eva's Geschlecht, in dieser Aussicht mit stand und allerdings vorzüglich dahin gehörte; so war's damals nicht anders als im Umrifs der ihnen natürlichen, sinnlichen Bilder, deren Inhalt erst künftige Zeiten entwickelter sahen."

Auch nach dieser Erklärung führt die Stelle mit Recht den Namen des *Protevangelii*, welchen ihr die Kirche beigelegt hat. Allerdings wird in ihr nur überhaupt der zukünftige Sieg des Lichtreiches über das Reich der Finsternifs vorher verkündet, nicht die Person des Erlösers, der in diesem Kampfe voranging und von dem alle Kraft zu demselben ausgeht. Aber mehr dürfen wir auch in jenen Anfängen des Menschengeschlechtes nicht erwarten. Ein stufenweises Fortschreiten ist in dem Reiche der Gnade sowohl, wie in dem Reiche der Natur bemerklich. Die Weissagung hat viel Übereinstimmendes mit der Tradition der übrigen Asiaten, welche sich mit der dunkleren Uroffenbarung begnügen mufsten, während eine fortgehende Offenbarung den Hebräern immer neue Klarheit brachte, und durch neue Züge das grofse Bild vervollständigte.

Prüfen wir jetzt noch kurz die Gründe, welche man gegen das Vorhandenseyn eines *Protevangelii* in unserer Stelle vorgebracht hat, insofern sie nämlich unsere Erklärung derselben treffen. Der Mühe der Sammlung derselben aus zahlreichen Bestreitern des *Protevangelii* können wir uns überheben, da Eichhorn, Urgesch. Th. II. 2. p. 292, und Gabler zu derselben II. 1. p. 197, dieselbe schon übernommen haben.

1) „Warum machen im N. T. Christus und die Apostel, die so viele Stellen des A. T. auf Jesum deuten, gar keinen Gebrauch von dieser Stelle? Sie hätte ja grade die wichtigste und merkwürdigste für sie seyn müssen. Warum findet sich nie einmal eine Anspielung darauf?" Die Antwort ist hier leicht. Der Grund, weshalb die Verfasser des N. T. die Weissagung nicht bestimmt von Jesu erklären, liegt eben in ihrer Unbestimmtheit, darin, dafs sie sich nur *implicite* auf die Person des Messias bezieht. Natürlich war es daher, dafs die Verfasser des N. T. die zahlreichen deutlicheren Stellen vorzogen. Dafs gar keine Anspielung auf diese Stelle statt finde, ist falsch. Vgl. die angeführte Stelle aus dem Briefe an die Römer, in der auch Rosenmüller z. Gen. 3, 15 dieselbe anerkennt. Dafs

aber Christus und die Apostel das Protevangelium in unserem Sinne in der Stelle fanden, davon liefern einen sicheren Beweis die Stellen des N. T., aus denen wir erwiesen haben, dafs nach Christo und den Aposteln der Satan bei der Verführung thätig gewesen. Denn wer diefs annimmt, kann nicht anders, als auch das Protevangelium in unserer Stelle finden.

2) „Der Schlangensaame kann nicht wohl die bösen Menschen oder Engel bedeuten; denn in welchem Sinne könnten diese Nachkommen des Teufels heifsen? Die bösen Menschen werden schon dadurch ausgeschlossen, dafs sie auch zu der Nachkommenschaft der Eva gehören, und folglich dieser nicht entgegengesetzt werden können." Wir bemerken dagegen, dafs in der Schrift nichts gewöhnlicher ist, als dafs das Verhältnifs zwischen Vater und Sohn auf geistige Verhältnisse übertragen wird. Gleich in unserem Buche werden die Menschen, welche göttlicher Gesinnung waren, Söhne Gottes genannt; die Schüler der Propheten führen den Namen ihrer Söhne; dafs die Übertragung auf das geistige Verhältnifs zum Satan nicht ungewöhnlich war, zeigen die schon angeführten Benennungen der Gottlosen im N. T. Auch in der angeführten Stelle des Sohar werden sie genannt: „die Kinder der alten Schlange." Was den zweiten Theil des Grundes betrifft, so reicht derselbe keineswegs hin, die gottlosen Menschen von dem Schlangensaamen auszuschliefsen, obgleich derselbe nicht auf sie zu beschränken ist, sondern die ganze Brut des Satans umfafst. Schon Storr bemerkt l. c. p. 431: *Facile videmus etiam serpentis progeniem esse progeniem mulieris, sed indignam hoc nomine ex quo desciverit ad communem sui generis hostem.* Vgl. auch Calvin z. d. St.

3) „Ein Protevangelium wäre den ersten Menschen ganz unverständlich gewesen; sie fühlten ja gar kein Bedürfnifs eines Erlösers, hatten gar keine Begriffe von seiner Bestimmung." Diese Behauptung ist gegen die Relation. Dafs Adam und Eva nach dem Genusse der Frucht von tiefem Schuldgefühl ergriffen

wurden, zeigt ihre Schaam, das gemeinsame Erzeugnifs der durch den Sündenfall entstandenen sündigen Lust und des Gewissens, so wie ihre ängstliche Furcht vor Gott, mit dem sie bisher in liebender Gemeinschaft gestanden hatten. Vermehrt mufste dieses Schuldgefühl noch werden, als der von Gott über die Erde ausgesprochene Fluch in Erfüllung ging und der Mensch aus dem Paradiese vertrieben wurde. Alles, die früher ihm unterworfene, nun sich gegen ihn empörende Natur, sein eigener hinfälliger und von dem Augenblicke des Sündenfalles an zu sterben beginnender Leib, und vor Allem der Unfriede in seiner eigenen Brust, erinnerte ihn nunmehr an seine Schuld. Mit dem Schuldgefühl ist aber Erlösungsbedürftigkeit und mit dieser auch Empfänglichkeit für die Verkündung eines bevorstehenden Sieges über das Reich der Finsternifs gegeben. Auch diente diese Verkündung ja nicht allein dem Adam und der Eva, sondern allen ihren Nachkommen. Sind doch aus ihr und aus ähnlichen den Urvätern ertheilten Belehrungen auch die Anklänge der Lehre von einer in Zukunft bevorstehenden Erlösung und Verherrlichung geflossen, welche sich bei heidnischen Völkern finden!

Gen. 9, 26. 27.

Es enthält diese Stelle den Segen Noah's über seine beiden Söhne Sem und Japhet. Eine Hindeutung auf die Erhaltung der wahren Religion unter den Semiten liegt schon in v. 26.: „Gepriesen sey Jehovah, der Gott Sem's." Der Stammvater, dessen Aussprüche nicht etwa blofse subjective Wünsche, sondern zugleich Weissagungen sind, sieht seinem Sohne Sem ein so reiches Glück bestimmt, dafs er statt ihm dasselbe anzukündigen, unmittelbar in das Lob Gottes, des Urhebers desselben, ausbricht. *) Worin dieses Heil bestehen werde, wird

*) *Bochart. Phaleg. II.* 1 *c.* 65 *ff. ed. IV:* „*Reo in propria*

auf doppelte Weise angedeutet, theils dadurch, dafs Gott nicht den sich auf sein allgemeines Verhältnifs zur Welt beziehenden Namen Elohim, sondern den sich auf seine Offenbarung und seine Heilsanstalten beziehenden Namen Jehovah führt *), theils dadurch, dafs Jehovah der Gott Sem's genannt wird. Beides führt darauf hin, dafs Gott zu den Nachkommen Sem's in ein ganz besonderes Verhältnifs treten, sich ihnen offenbaren, und sie der himmlischen und irdischen Güter theilhaftig machen werde.

Noch weiter führt uns aber v. 27, der zwar zunächst nur den Segen über den Japhet enthält, zugleich aber auf einen weit gröfseren, dem Sem bestimmten Segen schliefsen läfst, und so den im vorigen Verse enthaltenen, auf ihn sich beziehenden Ausspruch vervollständigt. „Gott möge Japhet ausbreiten; er wohne in den Hütten Sem's." Da die Stelle verschieden erklärt worden ist, so müssen wir zuerst die gegebene Übersetzung rechtfertigen.

Die erste Verschiedenheit findet sich bei der Erklärung der Worte יַפְתְּ אֱלֹהִים לְיֶפֶת. Das mit dem Nomen יֶפֶת eine Paronomasie bildende Verbum יַפְתְּ ist fut. apoc. Hiph. von dem Verbo פָּתָה. Dieſs hat im Hebr. gewöhnlich die Bedeutung, Jemanden zu etwas überreden oder vermögen. Diese hier anwendend übersetzen nicht wenige Ausleger (Calvin z. d. St. A.): „*Alliciat deus Japhetum, ut habitet in tentoriis Semi.*" Zur Widerlegung dieser Erklärung würde nicht hinreichen, was nach dem Vorgange von Bochart in seiner treffli-

---

persona maledixerat propter admissum scelus, quia mali fomes et scaturigo est in ipso homine. At Semi pietate delectatus, deo maluit benedicere, quia deum noverat esse auctorem hujus boni."

*) Vgl. über den Unterschied beider Namen die Untersuchungen von Sack, *commentationes theol. Bonnae* 1821 p. 1—24, und von Ewald, die Composition der Genesis kritisch untersucht, Braunschw. 1823. p. 7 ff.

chen Abhandlung über unsere Stelle (Phaleg. III. 1 c. 147 ff.) mehrere Ausleger dagegen erinnert haben, dafs nur Piel, nicht Hiphil in dieser Bedeutung vorkomme, weil die Wahl der ungewöhnlicheren Conjugation durch die beabsichtigte Paronomasie veranlafst seyn könnte; ebenso wenig dafs פָּתָה fast immer überreden im üblen Sinne bedeute, da sich auch Stellen finden, wie Jerem. 20, 7, wo es im guten Sinne vorkommt. Beweisend aber ist gegen diese Erklärung, dafs פָּתָה in dieser Bedeutung nie mit ל, sondern immer mit dem Accusativ construirt wird. Zwar hat Kelle (die heil. Schriften in ihrer Urgestalt II. p. 122) dieser Schwierigkeit durch die Übersetzung auszuweichen gesucht: „Gott mag für Japhet sich verwenden — Gott sey Jakob's Fürsprecher bei dessen ältestem Bruder, dafs dieser ihm gleiche Rechte mit sich selbst verschaffe;" allein auch abgesehen von dem äufserst Gezwungenen dieser Erklärung, läfst sich diese Modification der Bedeutung des Verbi פָּתָה nicht rechtfertigen. — Wir müssen daher denjenigen Auslegern beitreten, welche dem Verbo פָּתָה die Bedeutung weit seyn beilegen, die zwar im Hebr. nur einmal, Prov. 20, 19 vorkommt, aber im Aramäischen die herrschende ist. Für diese Erklärung spricht nicht nur die Auctorität der meisten alten Übersetzer (LXX πλατύναι ὁ θεὸς τῷ Ἰάφεθ. *Vulg. dilatet deus Japheth — Onkel. Ar.),* sondern sie wird auch dadurch bestätigt, dafs Verba ähnlicher Bedeutung auch sonst mit ל construirt werden. Vgl. הִרְחִיב יְהוָה לָנוּ Cap. 26, 22. בַּצַּר הִרְחַבְתָּה לִי Ps. 4, 2, „in der Noth machtest du mir weit", den Ort nämlich. Prov. 18, 6: „das Geschenk des Menschen יַרְחִיב לוֹ „macht ihm weit," nämlich die Wege oder den Zugang. Der Sinn des ersten Gliedes ist demnach: Gott werde dem Japhet eine zahlreiche Nachkommenschaft geben, welche ausgedehnte Länderstrecken in Besitz nehmen werde. Die Erfüllung dieser Verkündung haben treffend nachgewiesen Bochart l. c. und Fuller, *miscell. sacra II. 4. p.* 165 *sqq.* Die Nachkommen

Japhet's

Japhet's haben nicht allein ganz Europa eingenommen, sondern auch einen sehr grofsen Theil von Asien.

Eine andere Verschiedenheit findet sich beim zweiten Gliede rücksichtlich der Bestimmung des Subjectes von וְיִשְׁכֹּן. Nach einer sehr alten Erklärung ergänzt man als solches אֱלֹהִים; das ו wird alsdann adversativ genommen: „Gott wird zwar den Japhet ausbreiten, aber wohnen wird er in den Zelten Sem's." Dem niederen Glücke Japhet's würde dann das höhere Glück Sem's gegenüber gestellt, bei dessen Nachkommen Gott zuerst in der Stiftshütte, nachher im Tempel durch ein Symbol seiner gnadenreichen Gegenwart sich verherrlichen und zuletzt auf die vollkommenste Weise durch die Menschwerdung des Sohnes wohnen sollte. So schon *Onkelos: Dilatet deus Semo, et habitet* שְׁכִינְתֵּו (das Symbol seiner Gegenwart) *in tentoriis Semi.* Das alte Buch Breschith Rabba z. d. St. bei Schöttgen *de Messia p.* 441: אין שכינה שורה אלא באהלי שם „die Schechina wohnt nur in den Hütten Sem's." Auch Theodoret trägt diese Erklärung vor und entwickelt ihren Sinn sehr gut, *Interrog.* 58 *in Genesin*: τοῦ μὲν Ἰάφεθ τὴν πολυγονίαν προείρηκε, τοῦ δὲ Σὴμ τὴν εὐσέβειαν. Τὸν γὰρ θεὸν ἐν τοῖς σκηνώμασι τοῦ Σὴμ κατοικήσειν προείρηκε, κατῴκησε δὲ ἐν τοῖς ἐκ τοῦ Σὴμ πατριάρχαις καὶ ἐν τοῖς ἐκ τούτων βεβλαστηκόσι προφήταις. Καὶ ἐν τῇ σκηνῇ πρότερον καὶ ἐν Ἱεροσολύμοις ὕστερον. Ἀκριβὲς δὲ τέλος ἔσχεν ἡ προφητεία τὸ τῆς οἰκονομίας μυστήριον, ὅτε αὐτὸς ὁ θεὸς λόγος ἐσαρκώθη καὶ ἐνηνθρώπησε. Auch Fuller l. c., Dathe z. d. St. u. A. sind dieser Erklärung beigetreten. Allerdings fehlt es nicht an zahlreichen Parallelstellen, wo Gott als unter den Israeliten, den Nachkommen Sem's, wohnend dargestellt wird. Vgl. z. B. Ps. 132, 13. 14. „Der Herr hat Zion erwählet und hat Lust daselbst zu wohnen. Dieſs ist meine Ruhe ewiglich, hier will ich wohnen, denn ich habe Lust an ihr." Auch möchten die nach dem Vorgange von Bochart, von

Clericus, Rosenmüller A. dagegen erhobenen Einwendungen, dafs sowie der vorige Vers sich allein auf den Sem beziehe, so dieser sich allein auf den Japhet beziehen müsse, und dafs die Beziehung auf Sem schon deshalb nicht angenommen werden könne, weil die letzten Worte des Verses: „und Kanaan wird ihr Knecht seyn", sich nothwendig auf den Japhet und seine Nachkommen beziehen, indem sonst eine leere Wiederholung des in Bezug auf den Sem schon im vorigen Verse Gesagten statt finden würde, wenigstens allein zu ihrer Zurückweisung nicht hinreichen. Denn was das Erste betrifft, so könnte man entgegnen, dafs das Gemüth Noah's so voll von dem grofsen, den Nachkommen Sem's bevorstehenden Heile gewesen, dafs er bei der Verkündung des niederen, dem Japhet bestimmten Segens noch einmal darauf zurückgekommen und das im vorigen Verse mehr nur Angedeutete deutlich ausgesprochen habe. Und was das Zweite betrifft, so fällt der Vorwurf der unnützen Wiederholung weg, sobald man das לְמוֹ, wie es auch nach der von uns gebilligten Erklärung geschehen mufs, nicht auf den Sem allein, sondern auf den Sem und Japhet zugleich bezieht. „Gott wird den Japhet ausbreiten, aber wohnen wird er in den Hütten Sem's, und Kanaan wird ihrer beider Knecht seyn." Eine solche Schärfung der dem Cham und seinen Nachkommen verkündeten Strafe ist dem Affecte Noah's angemessen. — Allein es spricht doch gegen diese Erklärung ein anderer Grund, welcher nicht so leicht zurückzuweisen seyn möchte. Es ist keinem Zweifel unterworfen, dafs Noah, wo er von Sem redet, den Namen Jehovah, sobald er auf Japhet übergeht, den Namen Elohim absichtlich gewählt hat. *) Man kann daher nicht annehmen, dafs er hier, wo er nach dieser Erklärung grade die Hauptsache in dem besonderen Verhältnisse

*) Dieſs erkennen an Vater *Comm. p.* 89. Sack l. c. p. 13. Kelle hat sich dadurch zu der unglücklichen Hypothese verleiten lassen, dafs v. 26 ein Einschiebsel eines Abschreibers oder Überarbeiters sey.

Jehovah's zu den Nachkommen Sem's, den Israeliten, berühren würde, sich wie bei Japhet des allgemeinen Namens Elohim bedienen sollte, vielmehr dürfte vor יִשְׁכֹּן das Subject Jehovah nicht fehlen. Man ist daher genöthigt als Subject Japhet anzunehmen.

Hier begegnen wir aber noch einer zweiten abweichenden Erklärung des zweiten Gliedes. Nach dem Vorgange von Michaelis nimmt Vater zwar als Subject Jehovah an, fasst aber שֵׁם nicht als *Nomen propr.*, sondern als *Appellat.* Name — berühmter Name — Ruhm: „Gott gebe Japhet ein weites Land; er wohne in berühmten Wohnungen." Ihm ist auch Gesenius beigetreten, Hdwb. s. v. und ebenso Winer. Allein es ist äusserst gewaltsam anzunehmen, dass שֵׁם hier plötzlich in einer ganz anderen Bedeutung stehe, wie im vorigen Verse; und gewiss dürfte man zu einer solchen Erklärung nur im äussersten Nothfall seine Zuflucht nehmen.

Die Übersetzung: „Japhet möge in den Hütten Sem's wohnen," ist also die richtige. Hinsichtlich des Sinnes derselben findet aber wiederum eine Verschiedenheit der Auffassung statt. Viele Ausleger (Bochart, Calmet, Clericus und A.) verstehen den Ausspruch eigentlich, oder legen wenigstens den eigentlichen Sinn als den Hauptsinn zu Grunde. Es soll vorher verkündet werden, dass die Nachkommen Japhet's dereinst das Land der Nachkommen Sem's einnehmen und sie unterjochen werden; man vergleicht damit die Weissagung Bileam's Num. 24, 24, wonach die Kittim, ein von Japhet abstammendes Volk, Assur und Eber bedrücken sollen, und findet die Erfüllung in der Eroberung Canaan's durch Griechen und Römer. Allein diese Erklärung ist sicher unstatthaft. Bochart selbst bemerkt, dass der Segen Japhet's nur gewissermaafsen als Anhang zu betrachten sey zu dem Segen Sem's. Wie lässt sich daher annehmen, dass Noah hier zu Gunsten des Japhet durch eine Unglücksverkündung die Kraft der glänzenden, dem Sem, der

offenbar vor beiden Brüdern hervor gehoben werden soll, ertheilten Verheifsungen schwächen sollte?

Wir müssen also der uneigentlichen Erklärung beitreten, nach der durch das Wohnen Japhet's in den Hütten Sem's angedeutet wird, dafs die wahre Religion bei den Semiten erhalten werden, und von ihnen auf die in die Gemeinschaft der Verehrer des wahren Gottes aufzunehmenden Japhetiten übergehen soll. So schon Jonathan: *Condecorabit dominus terminum Japeti et proselyti fient filii ejus et habitabunt in schola Semi.* So auch, jedoch mit zu äufserlicher Auffassung, *Hieronymus, quaest. in gen. opp. t. III. p.* 134 *Fr.*: „*Quod autem ait: et habitet in tabernaculis Sem, de nobis prophetatur, qui in eruditione et scientia scripturarum ejecto Israele versamur.*" Besser *Augustinus c. Faustum XII*, 24: „*Hoc prorsus, hoc praenuntiabatur cum diceretur: latificet deus Japheth et habitet in tentoriis Sem, id est in ecclesiis, quas filii prophetarum apostoli construxerunt.*" Am treffendsten aber Calvin z. d. St.: „*Sensus est, temporale fore dissidium inter Sem et Japhet; deinde venturum tempus, quo rursus coalescant in unum corpus et commune habeant domicilium. — Certo vero certius est vaticinium hic de rebus secundum hominem incognitis proferri, cujus non alium fuisse auctorem, quam deum eventus demum ostendit. Duo annorum millia et aliquot secula fluxerunt antequam gentes et Judaei in unam fidem aggregarentur. Tunc filii Sem, quorum major pars diffluxerat et se absciderat a sancta dei familia, simul collecti sunt, ut sub eodem tabernaculo agerent. Gentes etiam ex Japhet progenitae, quae diu palantes ac vagae fuerant, in idem tabernaculum receptae sunt. Deus enim nova adoptione unum populum ex diversis effecit et fraternam unitatem sancivit inter alienos.* (Vgl. Ephes. 2, 14. 19. Joh. 10, 16.) *Atque id factum est suavi et blanda dei voce, quam in Evangelio protulit: et quotidie adhuc impletur vaticinium hoc, quum dispersas oves*

invitat deus ad suum gregem, et hinc inde colligit, qui recumbant cum Abraham, Isaac et Jacob in regno coelorum."

Für den an unserer Stelle statt findenden uneigentlichen Ausdruck lassen sich Parallelstellen beibringen. Zachar. 12, 7 stehen die Zelte Juda's, und Mal. 2, 12 die Zelte Jakob's als Bezeichnung der Theokratie, Luc. 16, 9 bezeichnet die Aufnahme in die ewigen Hütten die Aufnahme in die Gemeinschaft des ewigen Gottesreiches. — Eine Bestätigung erhält diese Erklärung aus der Vergleichung der dem Abraham, Isaak und Jakob ertheilten Verheifsungen; so wie dort verkündet wird, dafs durch die Nachkommenschaft der Patriarchen alle Völker der Erde gesegnet werden sollen, so hier, dafs die ursprünglich unter den Semiten gegründeten Heilsanstalten nachher auch auf die Japhetiten ausgedehnt werden sollen. Der einzige gegen diese Erklärung von Mercer z. d. St. und Anderen erhobene Einwand, dafs auch viele Nachkommen Cham's des von den Semiten ausgegangenen Heiles theilhaftig geworden, hebt sich durch die Bemerkung, dafs hier, wo es galt den Cham für seinen Frevel zu bestrafen, nicht die erfreulichen, sondern nur die traurigen, ihm in seinen Nachkommen bevorstehenden Schicksale hervorgehoben werden, während dagegen aus demselben Grunde dem Sem und dem Japhet nur Heil verkündet wird, dem einen ein höheres, dem andern ein niederes.

Verheifsungen an die Patriarchen.

Die erste hier in Betracht kommende Verheifsung wurde dem Abraham gegeben, ehe er aus seinem Vaterlande nach Canaan zog. „Durch dich sollen gesegnet werden, heifst es Cap. 12, 3, alle Geschlechter der Erde." Dieselbe Verheifsung wird wiederholt Gen. 18, 18, nur dafs statt Geschlechter (מִשְׁפָּחוֹת), Völker (גּוֹיִם) gesetzt wird. Cap. 22, 18 wird dem Abraham zum Lohne seiner Bereitwilligkeit in der Aufopferung Isaak's

diese Verheifsung wiederholt. Dort wird das unbestimmte: „durch dich" (בְּךָ) erklärt durch: „durch deine Nachkommenschaft" (בְּזַרְעֶךָ). Cap. 26, 4 wird dieselbe Verheifsung dem Isaak bestätigt. Cap. 28, 14 wird sie auf den Jakob übertragen. Statt dafs es an den beiden ersteren Stellen heifst: „durch dich", an den beiden letzteren: „durch deinen Saamen", heifst es hier: „durch dich und deinen Saamen" s. v. a. durch dich d. h. durch deinen Saamen. Das Vav ein Vav *exegeticum.*

Man hat den wahren Sinn dieser Verheifsungen durch eine doppelte, gleich unstatthafte Erklärung zu verdrängen gesucht. Nach dem Vorgange des Jarchi und anderer Jüdischer Ausleger übersetzt Clericus: „bei dir, oder bei deiner Nachkommenschaft sollen sich segnen alle Geschlechter der Erde: *„hoc nomine exemplove prolato benedictiones apud plurimos Orientis populos concipientur his aut similibus verbis: benedicat tibi deus, ut benedixit Abrahamo."* So auch Eckermann, theol. Beitr. II. 3 p. 40. Diese gezwungene Erklärung läfst sich aber nicht einmal sprachlich rechtfertigen. Denn die an drei Stellen vorkommende Conjugation Niphal des Verbi בָּרַךְ kann unmöglich die Bedeutung haben, welche man nach dieser Erklärung annehmen mufs, und selbst die an zwei Stellen, Cap. 22 und Cap. 26 vorkommende Conjugation Hithpaël, auf die man sich doch besonders beruft, hat nie die Bedeutung „sich untereinander Glück wünschen", sondern bedeutet an den Stellen, wo sie aufserdem sich findet, Deut. 29, 19 Jes. 66, 16. Ps. 72, 17 „sich für gesegnet halten, sich glücklich schätzen, sich Heil versprechen." Nehmen wir diese Bedeutung auch hier an, so erklärt sich die abwechselnde Setzung von Niphal und Hithpaël. Beide stimmen alsdann dem Sinne nach mit einander überein. „Durch dich oder durch deine Nachkommenschaft werden sich die Völker für gesegnet halten" ist s. v. a.: „sie werden dadurch gesegnet seyn." — Dazu kommt dann noch, dafs durch diese Erklärung die Verheifsung so nichtssagend wird, dafs sich für ihre häufige wörtliche Wiederholung

und Erneuerung kein Grund angeben läfst. Endlich wäre es eine sonderbare Hyperbel, dafs alle Völker der ganzen Erde sich einander mit Berufung auf das Beispiel Abraham's Glück wünschen werden.

Einen andern Weg, die Verheifsung ihres Messianischen Gehaltes zu berauben, schlägt nach dem Vorgange von Ammon (Christologie p. 22) Bertholdt ein *(de ortu theologiae vet. Hebr. p.* 102.*)* Er sagt: *„Abrahamo, Isaaco et Jacobo facta erat a deo spes, fore ut reliquae gentes terrae Canaanis —* משפחות גויי הארץ — האדמה *— posterorum suorum potestati se subjicerent atque sic honores et beneficia populis foedere cum aliis junctis ex vulgari consuetudine concessa in se conferrent."* *) Allein diese Erklärung gibt ihren Ursprung noch deutlicher zu erkennen, als die vorige. Gegen sie sprechen aufser der nicht zu verkennenden Mattigkeit des Sinnes, welche den Umständen, unter denen die Verheifsung ertheilt wurde, so wenig angemessen ist, hauptsächlich folgende Gründe. 1. Die Beschränkung von אֶרֶץ und אֲדָמָה auf das blofse Land Canaan, und von מִשְׁפָּחוֹת und גּוֹיִם auf seine Bewohner ist willkührlich, da an keiner der angeführten Stellen irgend Etwas im Contexte dafür spricht, vielmehr Alles darauf hindeutet, dafs die umfassenden Ausdrücke in ihrer umfassenden Bedeutung genommen werden müssen. 2. Dafs diese Ausdrücke bei den Israeliten von jeher in dieser umfassenden Bedeutung genommen wurden, beweisen die Stellen, wo mit bestimmter Beziehung auf unsere Verheifsung die Verbreitung des durch den Messias zu bringenden Heiles auf alle Heidenvölker verkündet wird. Vgl. Ps. 72, 17 u. a. St. Dafs aus diesen Stellen hervorgehe, dafs die Israeliten zu David's und Salomo's Zeit die

*) Ähnlich auch Baumgarten-Crusius, *bibl. Theol. p.* 368, nur dafs er annimmt, die Nachkommen Abraham's sollten die ganze Erde einnehmen und die Völker derselben in sofern gesegnet werden, als ihnen das Glück zu Theil werden sollte, von ihnen beherrscht zu werden. Ein sonderbarer Segen!

Verheifsung nicht von dem Heile verstanden haben, was den Bewohnern Palästina's, sondern was allen Heidenvölkern durch die Nachkommenschaft Abraham's zu Theil werden solle, gesteht Bertholdt l. c. p. 104 selbst zu, sucht sich aber durch die mifsliche Annahme zu helfen, dafs man nur aus Unkunde der Regeln der „historischen Hermeneutik" also erklärt habe. 3. Es läfst sich schwerlich einsehen, wie Gott dem Abraham verheifsen konnte, dafs durch seine Nachkommenschaft den Bewohnern Canaan's leibliche Segnungen zu Theil werden sollen. Grade das Gegentheil lag ja in der dem Abraham Gen. 15, 18 ertheilten Verheifsung, dafs seine Nachkommen ganz Palästina zum Besitz erhalten und das Gebiet seiner sämmtlichen namentlich aufgeführten früheren Bewohner einnehmen würden. V. 16 wird das in Zukunft ihnen bevorstehende, durch die Israeliten auszuführende Strafgericht der Vertilgung schon durch die Bemerkung angedeutet, dafs die Missethat der Amoriter — hier in allgemeinerer Bedeutung — noch nicht voll sey. Nach diesen und anderen Stellen fällt der Gedanke an die *„honores et beneficia"*, welche die heidnischen Bewohner Canaan's von der Nachkommenschaft Abraham's zu erwarten gehabt haben sollen, gewifs weg.

Der erweisliche Sinn der den Patriarchen ertheilten Verheifsung ist demnach der, dafs durch ihre Nachkommenschaft Heil über alle Völker der Erde kommen werde. Allerdings wird über die Art des Segens keine nähere Bestimmung gegeben. Doch konnten die Patriarchen selbst schon aus sicheren Anzeigen schliefsen, dafs hier von leiblichen Segnungen wenigstens nur in sofern die Rede seyn könne, als diese eine nothwendige Folge der geistigen Segnungen sind, in sofern die wahre Religion zugleich eine Verbesserung des äufseren Zustandes nothwendig mit sich führt. An blofs leibliche Segnungen durften sie schon deshalb nicht denken, weil sich nicht absehen liefs, auf welche Weise dieselben durch ihre Nachkommenschaft über die Heidenvölker verbreitet werden könnten. Ferner, wie konnten alle

Heidenvölker leiblich durch sie gesegnet werden, da ihnen ja vorher verkündet worden, dafs ihre Nachkommenschaft über nicht wenige Völkerschaften durch Unterjochung derselben grade das Gegentheil von leiblichem Segen bringen solle? Vgl. Gen. 15, 16 u. a. St. Endlich, so wie die den Patriarchen und ihrer Nachkommenschaft theils ertheilten, theils verheifsenen Segnungen, die Beförderung der Erkenntnifs und Ausübung der wahren Religion zum Zwecke hatten und ihnen nur unter dieser Bedingung ertheilt und verheifsen worden waren (vgl. Gen. 17, 1. 18, 17 — 19. 22, 16 — 18. 26, 5), so konnten sie auch nicht anders erwarten, als dafs ihre Nachkommenschaft in sofern die Ursache des Heiles der Heidenvölker seyn werde, als dieselben durch sie der Segnungen der wahren Religion theilhaftig gemacht werden sollten.

So viel konnten die Patriarchen aus den Worten dieser Verheifsung leicht abnehmen; über die Art und Weise, wie der Segen auf die Heidenvölker übergehen sollte, sagten dieselben nichts aus, und sie bedurften daher, falls sie tiefer in dieis Geheimnifs eindringen sollten, noch einer besonderen göttlichen Offenbarung. *) Dafs eine solche dem Abraham zu Theil geworden, wird, obgleich es in seiner Geschichte nicht mit Bestimmtheit gesagt wird, nicht nur wahrscheinlich aus dem engen Verhältnisse, in welchem er zu Gott stand (vgl. Gen. 18, 17), sondern es wird zur Gewifsheit erhoben durch das Zeugnifs des

*) Treffend Herder, Briefe das Stud. d. Theol. betr. II. 278: „Wenn in Abraham's Nachkommen alle Völker der ganzen Erde gesegnet werden sollten, so konnte und sollte sich Abraham diesen Segen in seiner ganzen Allgemeinheit denken, und Alles, wodurch sein Volk sich um die Völker der Welt verdient gemacht hat, gehört in ihn. Wenn Christus also auch unter diese edlen Verdiener gehört, so geht auf ihn auch der Segen nicht *indirecte*, sondern *directe*, und wenn er der Vornehmste dieser Zahl ist *directissime* vor allen Anderen; nur dafs Abraham noch seine Gestalt nicht deutlich in diesem Keim, den ganzen Bau seiner Verdienste noch nicht so deutlich in der Knospe sah und, es sey denn durch besondere Offenbarung, auch nicht sehen sollte,"

Herrn selbst, Joh. 8, 56, wo er dem Abraham ein prophetisches Vorherschen seiner zukünftigen Erscheinung beilegt.

Es wird unsere Weissagung mehrfach im N. T. angeführt, und ihre Erfüllung in die Messianische Zeit gesetzt. Vgl. Act. 3, 25. 26. Röm. 4, 13. 16. Gal. 3, 8 und 16. Schwierigkeit macht es an der letzten Stelle, dafs Paulus auf den so häufig collectivisch vorkommenden Singular זֶרַע ein besonderes Gewicht zu legen und daraus erweisen zu wollen scheint, dafs man unter dem Saamen Abraham's, durch den die Heiden gesegnet werden sollen, nothwendig allein Christum verstehen müsse. Allein diese Schwierigkeit hebt sich durch die Bemerkung, dafs Paulus nicht etwa die Nothwendigkeit dieser Erklärung des זרע, — was ihm ja, blos auf seine Hebräischen Sprachkenntnisse gesehen, nicht einfallen konnte, wie denn auch aus Röm. 4, 13 hervorgeht, dafs er weit davon entfernt war, — sondern nur ihre Möglichkeit behaupten wollte. Die Erfüllung zeigte, dafs die eigentliche Ursache des den Heiden zu Theil werdenden Heiles nicht etwa Abraham's Nachkommenschaft in's Gesammt, sondern nur Einer aus derselben war, und Paulus macht nun darauf aufmerksam, dafs der Herr, der bei der Gebung der Verheifsung ja schon die von ihm selbst herbeizuführende Erfüllung vor Augen hatte, nicht ohne Absicht einen Ausdruck gewählt habe, der neben der weiteren Auffassung, wie sie den Patriarchen am nächsten lag, auch die engere Auffassung zuliefs, wie sie durch die Erfüllung bestätigt wurde. Dafs aber eine solche Absichtlichkeit bei der Wahl des Ausdruckes statt gefunden habe, wer möchte das mit Grunde läugnen können? Ganz analog ist der Fall bei dem Protevangelio; bei beiden Stellen haben die älteren Ausleger darin gefehlt, dafs sie die Beziehung auf die Person des Messias als die einzig und nothwendig in denselben enthaltene gesetzt haben. (Vgl. auch zu Deut. 18 und zu 2 Sam. 7.

Gen. 49, 10.

Wir schicken hier die Bemerkung voraus, dafs wir die Ächtheit des in Cap. 49 enthaltenen Segens Jakob's entschieden festhalten. Bei näherer Untersuchung der Gründe, deren sich die Bestreiter derselben, nach dem Vorgange von Heinrichs *(de auct. atque aet. h. c. Gött.* 1790*)*, Vater, de Wette, Friedrich, Justi und Bleek bedient haben, erscheint als Hauptgrund ein dogmatischer und daher unzulässiger, der, dafs sich in diesem Stücke klare Beziehungen auf die spätere Geschichte finden, von der doch Jakob auf natürlichem Wege nichts vorher wissen konnte. Diefs mufs allerdings zugegeben werden. Wenn sich auch bei einzelnen Verkündungen Jakob's menschliche Ursachen nachweisen lassen, welche ihm eine Ahnung der Zukunft gewähren konnten — wenn gleich mehrere bestimmte Beziehungen ausgeschieden werden müssen, welche von den Gegnern der Ächtheit willkührlich angenommen worden — so sind doch manche Vorherverkündungen so bestimmt und so auffallend geschichtlich bestätigt worden, dafs sie, falls man nicht mit Hensler (Bemerkungen über Stellen in den Psalmen und der Genesis p. 417 ff.) und Stähelin *(animadversiones quaedam in Jacobi vatic. Basel* 1827*)* äufserst gezwungene Aushülfen anwenden will, nicht aus natürlichen Ursachen abgeleitet werden können. (Vgl. v. 7. 10. 13. Fritsche, Ächtheit der Bücher Mosis p. 138.) Dieser Aushülfen bedarf es aber gar nicht. Will man nicht die ganze Wahrheit der Geschichtsdarstellung in der Genesis läugnen und sich dadurch in unauflösliche Schwierigkeiten verwickeln und zugleich in Gegensatz gegen das N. T. stellen, so mufs man annehmen, dafs Jakob eben sowohl wie seine Väter Isaak und Abraham sich unmittelbarer göttlicher Offenbarungen erfreute. War dieses, warum sollte es nicht auch hier statt gefunden haben, zumal da sich ein Gottes würdiger Zweck dieser letzten,

dem Jakob ertheilten Erleuchtung so leicht nachweisen läfst? — Die übrigen Gründe sind offenbar nur herbeigesucht, um die reine Abhängigkeit der Überzeugung von dogmatischem Interesse zu verdecken. Wenn man behauptet, eine so erhabene, lebendige, bilderreiche Poesie lasse sich von einem abgelebten, dem Tode nahen Greise nicht erwarten (vgl. Justi Nationalges. der Hebr. II. p. 2 f.), so bedarf es dagegen nicht einmal der Berufung auf die göttliche Mitwirkung, welche die Seele Jakob's frei machte von dem hemmenden Einflusse des Körpers, sondern nur der Bemerkung, auf der einen Seite, dafs die Rede nicht einen so erhabenen poetischen Charakter, und namentlich nicht eine solche Rundung hat, als man ihr beilegt, auf der andern Seite, dafs man nicht von unseren gegenwärtigen Verhältnissen ausgehen darf, wo mit der Oberherrschaft des Verstandes die Poesie Sache der Kunst geworden ist, sondern sich in das höchste Alterthum versetzen mufs, wo mit dem Vorherrschen des Bildes und der Anschauung die Poesie Sache der Natur, und dichterischer Ausdruck und dichterische Einkleidung zugleich mit den Sachen selbst gegeben war. Viel Belehrendes gewährt in dieser Hinsicht die Geschichte der älteren Arabischen Poesie. Die Arabischen Dichter vor Mohammed sagten oft lange Gedichte aus dem Stegreife her (vgl. *Tharaphae Moall. ed. Reiske p. XL. Antarae Moallakah ed. Menil p.* 18*.*). Der Dichter Lebid, der ein Alter von 157 Jahren erreichte (vgl. *Reiske prolegg. ad Tharaphae Moall. p. XXX. De Sacy, memoires de l'acad. des inscript. t. I. p.* 403 *sqq.*) verfafste noch sterbend ein Gedicht (vgl. *Herbelot bibl. Or. p.* 513*.*). Der Dichter Hareth war, als er seine noch erhaltene Moallakah aus dem Stegreife hersagte, schon 135 Jahr alt (vgl. Reiske l. c.). — Ebenso wenig Bedeutung hat die Schwierigkeit, welche man daraus entnimmt, dafs sich nicht denken lasse, wie der von Jakob gesprochene Segen wörtlich bis auf Mosen überliefert seyn könne. Auch hier gibt die Geschichte der Arabischen Poesie die beste Widerlegung. Bei den Arabern

wurde die Schreibkunst erst kurz vor Mohammed gebräuchlich (vgl. *De Sacy l. c. p.* 306. 348. *Amrulkeisi Moall. ed. Hengstenberg p.* 3.). Bis dahin wurden alle, auch die längsten Gedichte, von denen einige aus mehr als hundert Versen bestanden, durch die blofse mündliche Tradition fortgepflanzt, *) und von ihrer treuen Überlieferung zeugt die innere Beschaffenheit der uns erhaltenen. Es ist schon vielfach bemerkt worden, dafs die Stärke des Gedächtnisses vor Entstehung der Schreibkunst weit gröfser gewesen. Wurde daher den Nachkommen Jakob's die Erhaltung der verhältnifsmäfsig kurzen Aussprüche ihres Stammvaters schon an und für sich leicht, so mufste ihnen die Wichtigkeit derselben der gröfste Antrieb zur treuen Überlieferung derselben von Geschlecht zu Geschlecht werden. Bei dem damaligen hohen Lebensalter, brauchte die Tradition bis auf Moses nur durch wenige Glieder zu gehen — und wer bürgt uns dafür, dafs Moses das Stück nicht schon schriftlich aufgezeichnet vorfand? — Wir würden uns zu weit von unserem Zwecke entfernen, wenn wir über die positiven Gründe für die Ächtheit mehr als nur kurze Andeutungen geben wollten. — Alles ist natürlich und den Umständen Jakob's so angemessen, wie es von keinem späteren Verfasser ausgehen konnte. Vgl. besonders v. 18, wo Jakob sich durch einen Seufzer unterbricht und Gott bittet, dafs er seine selige Auflösung bald herbeiführen möge. — Ein späterer Verfasser würde dem Jakob weit mehrere, damals schon geschehene Begebenheiten in den Mund gelegt und etwas auf die damalige Lage jedes Stammes genau Passendes angebracht haben. Wie wenig charakteristisch ist z. B. dasjenige, was von Asser, Naphtali, Gad und Benjamin gesagt wird. Bei Jakob dagegen, dem seine Schwäche nicht viele Worte zu machen erlaubte und der nur gab, was ihm gegeben wurde, sind diese blofsen Andeutungen leicht begreiflich. — Ein nachmosaischer Verfasser konnte unmöglich von

*) Vgl. *Nuweiri* bei Rosenmüller, *Zoheiri Moal. p.* 11.

der Zerstreuung der Leviten in solchen Ausdrücken reden, wie es hier zur Demüthigung ihres Stammvaters geschieht, am wenigsten zur Zeit David's, wo das von Moses so gepriesene Loos der Leviten ein sehr glänzendes war. Vgl. Teller (Übersetzung des Segens Jakob's und Mosis u. s. w. Halle 1766. Einleitung), welcher unter den Vertheidigern der Ächtheit der bedeutendste ist, Hensler und Stähelin ll. cc., Möfsler *(dissert. in h. c. Wittemb.* 1808*)*, Jahn *(vatic. Mess. II. p.* 169*)*, Rosenmüller *(comm. in Pent. ed.* 3. *t. I. p.* 684 *ff.)*, Hug (Zeitschrift für die Geistlichkeit des Erzbisthums Freiburg I. p. 113 ff.) und Andere.

Ist es nun erwiesen, dafs wir in Gen. 49 wirklich die Rede des sterbenden Jakob's vor uns haben, so dürfte es uns nicht befremden, wenn wir in derselben eine Hinweisung auf die Messianische Zeit finden sollten, vielmehr müssen wir dieselbe erwarten. Die Verheifsungen, welche zuerst Jakob's Vätern ertheilt und dann auf ihn übertragen worden, betrafen einen doppelten Gegenstand — zuerst eine zahlreiche Nachkommenschaft und für dieselbe den Besitz des Landes Canaan — dann den Segen, der durch sie über alle Nationen kommen sollte. Wie liefse es sich nun wohl erwarten, dafs Jakob bei der Übertragung dieser Verheifsungen auf seine Söhne, blofs bei dem ersteren Gegenstande derselben stehen bleiben — sie im Geiste schon im Besitze des verheifsenen Landes sehend, die Wohnsitze, die sie einnehmen werden und manche ihrer Schicksale beschreiben — und den zweiten ungleich wichtigeren, gleich oft wiederholten ganz fallen lassen sollte? Ist es nicht vielmehr wahrscheinlich, dafs, so wie früher unter den Söhnen Abraham's und Isaak's, so auch jetzt unter den Söhnen Jakob's derjenige bezeichnet werde, welcher nach dem göttlichen Willen der Träger dieser immer bestimmter sich gestaltenden Verheifsung werden sollte?

Die Wahrscheinlichkeit dieser Vermuthung erhält noch eine bedeutende Verstärkung, wenn wir wahrnehmen, dafs die

exegetische Tradition mit seltener Übereinstimmung diese Verheifsung hier ausgesprochen findet. Was zuvörderst die exegetische Tradition der Juden betrifft, so findet sie in V. 10 den Messias, so weit wir sie nur immer verfolgen können. Es geben diese Erklärung die drei chaldäischen Paraphrasen, das Targum des Onkelos, das Targum von Jerusalem und das Targum des Jonathan, der Talmud, der Sohar, das alte Buch Breschith Rabba; ja selbst mehrere neuere Commentatoren, wie Jarchi, haben sie beibehalten, obgleich sie durch ein starkes dogmatisches Interesse, dem Andere unterlagen, versucht wurden, dieser Stelle, welche einen so bedeutenden Platz in der Polemik der Christen einnahm, eine andere Deutung zu geben. Vgl. die Stellen bei *Raym. Martini pug. fid. ed. Carpzov., pass. Jac. Alting Schilo, Franek.* 1660. 4, auch in den *opp. t. V, Schöttgen hor. Hebr. II. p.* 146, und am vollständigsten in *Jac. patriarch. de Schiloh vatic. a depravatione Clerici assertum op. Seb. Edzardi. Londin.* 1698. 8. *p.* 103 *ff.* Grade dafs die älteren Juden bei aller sonstigen Verschiedenheit der Erklärung doch einmüthig an der Beziehung auf den Messias festhalten, zeigt, wie fest und sicher, und daher wie alt die Tradition war, welcher sie folgten. — Von dem Messias erklären die Stelle auch die Samaritaner. Vgl. Samarit. Briefwechsel, mitgetheilt von Schnurrer, in Eichhorn's Repert. 9. p. 27. Zwar geht aus andern Stellen *(epist. Samaritan. ad Job. Ludolfum* in Eichh. Rep. 13. p. 281. 89, vergl. mit *De Sacy, de vers. Sam. Arab. Pentateuchi* in Eichhorn's Bibliothek 10. p. 54) hervor, dafs sie nach ihrer Lehre von einem doppelten Messias, einem schon erschienenen und einem noch zukünftigen, zum Theil unsere Stelle nur auf den ersteren bezogen, und ihre Beziehung auf den eigentlichen Messias läugneten; aber diefs macht nichts aus, da, wie auch Gesenius bemerkt *(Carmina Samaritana p.* 75*)*, die Lehre von einem doppelten Messias bei den Samaritanern ebenso wohl jüngeren Ursprungs ist, wie bei den Juden, und aller Wahrscheinlichkeit nach die Beziehung

auf den eigentlichen Messias, an der man, wie aus der zuerst angeführten Stelle hervorgeht, auch nachher zum Theil noch fest hielt, früher die allgemein herrschende war. — In der christlichen Kirche endlich ist die Messianische Erklärung von den ältesten Zeiten an — wir finden sie schon beim *Justinus Martyr* — die herrschende gewesen; selbst Grotius konnte nicht umhin, ihn hier zu finden, und Clericus steht als Bestreiter der Messianischen Erklärung in seiner Zeit fast ganz einsam und verlassen da.

Aus dieser seltenen Übereinstimmung gewinnen wir für die Erklärung den Grundsatz, dafs die Beziehung auf den Messias nur dann verworfen werden darf, wenn sie durch andere sichere Gründe als unzulässig erwiesen wird, dafs sie hingegen, falls diefs nicht der Fall ist, vor allen anderen Erklärungen den Vorzug verdient, auch wenn dieselben sich aufserdem als eben so begründet darstellen sollten.

Prüfen wir zuerst die Haltbarkeit der Messianischen Erklärung. Es kommt hier Alles darauf an, welche Bedeutung dem Worte Schiloh beizulegen sey. Unter den mit der Messianischen Auffassung verträglichen Erklärungen sind hier besonders drei zu berücksichtigen:

1) Nach einigen Ausl. soll שִׁילֹה zusammengesetzt seyn aus dem Nomen שִׁיל und dem Suff. ה für ו. Das Nomen שִׁיל soll Kind bedeuten: „bis auftreten wird sein, des Juda, Sohn oder Nachkomme, der Messias." So schon Jonathan עד זמן די ייתי מלכא משיחא זעיר בנוי *(usque ad tempus, quando veniet rex Messias, parvulus filiorum ejus)*. Auch Calvin billigt diese Erklärung. Ebenso Knapp Dogm. II. p. 138. Gegen sie spricht aber, dafs die angenommene Bedeutung eine unerwiesene ist. Das Nomen שִׁלְיָה, Deut. 28, 57, auf das man sich beruft, kann nicht verglichen werden, da es eine unnatürliche Annahme ist, dafs *membrana foetum obvolvens* hier *pro ipso foetu* stehe; ebenso wenig das Rabbinische שִׁלְיוֹל, *embryo*, wenn es auch ein alt Hebräisches Wort

seyn

seyn sollte, oder das Arabische سَلِيلٌ, theils weil es nicht überhaupt Sohn, sondern *foetus mas recens natus, quasi ex matre extractus* bedeutet, theils weil die Formen verschieden sind, theils weil die Vergleichung des Arabischen nur dann an ihrer Stelle ist, wenn das Hebräische keine Aushülfe gewährt. Was noch besonders gegen diese Erklärung, sowie auch gegen die folgende, spricht, ist, dafs nach ihnen dem Worte שִׁילֹה an unserer Stelle eine andere Etymologie beigelegt wird, wie dem ganz auf dieselbe Weise geschriebenen Ortsnamen Siloh.

2) Nach Anderen soll das Wort falsch punctirt seyn. Sie schlagen vor zu lesen שֶׁלֹּה, zusammengesetzt aus dem Präf. שׁ f. אֲשֶׁר und dem ה suff. für ו. Sie nehmen an, dafs die Rede elliptisch sey, „bis da kommt, welchem" scil. die Herrschaft, oder der Scepter „ist oder gebührt." Diese Erklärung ist auf sehr geschickte Weise vertheidigt worden von Jahn, Einleit. in's A. T. I. p. 507 ff. und *Vatic. Mess. II. p.* 179 *ff.* Gebilligt wird sie von Hefs, de Wette, Krummacher u. A. Der Hauptgrund, welchen ihre Vertheidiger dafür beibringen, ist, dafs die meisten alten Übersetzer diese Punctation ausdrücken. Diefs mufs ihnen allerdings zugegeben werden. Zwar hat *Buxtorf, anticrit p.* 714, dem Rosenmüller l. c. p. 702 beistimmt, diefs in Bezug auf den Onkelos und das Targum Hierosolymitanum, welche übersetzen: *donec veniat Messias, cujus est regnum*, geläugnet, indem er behauptet, שִׁילֹה werde einfach durch משיחא übersetzt, und das Folgende sey ein Zusatz, wie sie sich in den Targumim häufig finden. Allein diese, blofs auf die Chaldäischen Paraphrasten gesehen, nicht ganz unwahrscheinliche Meinung, erscheint als unrichtig, wenn wir die übrigen alten Übersetzungen vergleichen. Kann nicht geläugnet werden, dafs bei ihnen diese Punctation zu Grunde liegt, so sind wir auch bei den Targumim zu dieser sich ohnedem zunächst darbietenden Annahme genöthigt. Diefs ist aber der Fall. In den LXX findet sich eine uralte Verschiedenheit der

Lesart: τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ und ᾧ ἀπόκειται. Beide Lesarten, (dasjenige, das ihm bestimmt ist, und derjenige, dem es bestimmt ist) von denen höchst wahrscheinlich die erstere die ursprüngliche ist (vgl. Stroth in Eichh. Rep. II. 95. Holmes Ausg. der LXX) setzen die Punctation שִׁלֹה voraus. Ebenso Aq. und Symm. welche übersetzen: ᾧ ἀποκεῖται, so wie der *Syrer* und der *R. Saadias Haggaon: ille cujus est.* Allein darin irren die Vertheidiger dieser Erklärung, dafs sie daraus, dafs die alten Übersetzer diese Aussprache ausdrücken, den Schlufs ziehen, dafs dieselbe zu ihrer Zeit die recipirte gewesen. Wäre diefs, wie liefse es sich denken, dafs sich diese Punctation in keiner unserer Handschriften mehr vorfinden sollte? In ihnen findet sich aber nichts, was auf diese Lesart führte. Denn dafs 40 Hdsch. bei De Rossi die Lesart שלה ohne Jod haben, kommt als blofse defective, sich bei ähnlichen Wörtern unzählige Male findende Schreibart gar nicht in Betracht. Bedenken wir nun, dafs, wie sich geschichtlich nachweisen läfst, die Juden mit der ängstlichsten Sorgfalt über die unverfälschte Erhaltung des überlieferten Textes der heil. Schrift nach Consonanten und Aussprache wachten, und es nicht wagten auch die sich durch die gröfste Wahrscheinlichkeit empfehlende Emendation in den Text aufzunehmen, dafs dagegen die alten jüdischen und christlichen Übersetzer sich grofse Freiheit nahmen, so wird es uns durchaus als das Wahrscheinlichste erscheinen, dafs auch die alten Übersetzer unsere Vocalisation des Wortes als die recipirte vorfanden, aber von derselben abgehen zu müssen glaubten, weil sie nach ihr dem Worte keine passende Ableitung zu geben verstanden, dagegen die von ihnen angenommene Punctation zu der traditionellen Erklärung vom Messias vollkommen pafste. Ist aber diefs, so kann die Auctorität der alten Übersetzer hier weiter nichts gelten, wie die jedes neueren Erklärers, und es treten hier alle die Gründe ein, welche überhaupt der Änderung der Vocalsetzung ohne die dringendsten Ursachen entgegen stehen. — Einen anderen

Beweis für diese Erklärung hat man aus Ezech. 21, 32 (27) entnommen. Die Worte עַד־בֹּא אֲשֶׁר לוֹ הַמִּשְׁפָּט (bis derjenige kommt, dessen die Herrschaft ist,) sollen eine deutliche Umschreibung des שִׁלֹה seyn. Allein wenn sich gleich nicht läugnen läfst, dafs Ezechiel dort unsere Stelle vor Augen hat, woraus sich ein nicht geringer Beweis gegen alle Nichtmessianischen Erklärer entnehmen läfst, so steht doch nichts dem entgegen, dafs das: „der, dessen die Herrschaft ist", der verheifsene König, eine Umschreibung des Schiloh als Name des Messias nach der folgenden Erklärung sey. Gegen diese Erklärung spricht aber nicht nur, dafs das ש präfix. sonst nirgends im Pentateuch vorkommt, ein Grund der freilich für sich genommen nicht hinreichend ist, weil es sich schon in dem Liede der Deborah, Richt. 5, 7 findet, sondern auch, dafs die angenommene Ellipse so hart ist, dafs sich für sie schwerlich ein analoges Beispiel nachweisen lassen möchte. Vgl. dagegen Stange, theol. Symm. II. p. 238 ff.

3) Andere endlich haben das Schiloh für eine Art von *Nomen proprium* des Messias erklärt, abgeleitet von dem Verbo שָׁלָה *quievit*, der Beruhiger, der Friedebringer. So nach dem Vorgange zahlloser älterer Ausleger (Luther: Held. *Castalio: sospitator. Vers. Tigur. in marg.: felicitator)* unter den Neueren Brentano, Muhlert (über Schiloh in des sterbenden Jakob's Segen, in den Analekten von Keil und Tschirner II. 3.) Kanne, (Christus im A. T. 1 p. 210 ff.) Rosenm. (3te Ausg.) Winer (lex. s. v.) Baumgarten-Crus. (Bibl. Theol p. 368.) *) Diese Erklärung hat durchaus Nichts gegen sich

*) Es würde also nach diesen Vertheidigern der Messianischen Erklärung nicht mehr an der Zeit seyn, wenn man mit Justi l. c. p. 56 dieselbe ohne weitere Gründe durch die einfache Bemerkung zurückweisen wollte: „Allegorie und Mystik fanden an dieser Stelle den Messias und legten ihr einen Sinn unter, der sowohl dem scheidenden Jakob, als dem Sammler der Mosaischen Urkunden, oder einem Dichter der Davidischen Periode fremd seyn mufste." Vgl. übrigens Ammon Christol. p. 28.

und Alles für sich. Was 1) die Form des Nomens betrifft, so lassen sich für dieselbe nicht wenige analoge Formationen anführen. So כִּידוֹר Kriegsgetümmel, von כָּדַר trübe seyn, קִיטוֹר von קָטַר, כִּישׁוֹר von כָּשַׁר, שִׁיחוֹר von שָׁחַר, שִׁלֹחַ von שָׁלַח, צִינֹק von צָנַק. Ja wir haben sogar bei einem Worte mit ה am Ende ein Beispiel gleicher Formation in dem Ortsnamen גִּלֹה von גָּלָה Jos. 15, 51. Nun hat zwar Jahn l. c. p. 178 gegen die Übersetzung durch *tranquillator* eingewandt, dafs sich mit Sicherheit kein Beispiel nachweisen lasse, wo ein Nomen dieser Form *Nomen agentis* sey. Allein wollte man diesen Grund auch gelten lassen, so brauchte man nur anzunehmen, dafs שִׁילֹה zwar ursprünglich, wofür allerdings auch der Ortsname Schiloh zu sprechen scheint, die abstracte Bedeutung „Ruhe" habe, dafs hier aber wie in unzähligen Fällen, das Abstractum für das Concretum stehe. So steht das sinnverwandte שָׁלוֹם, Friede, nicht nur überhaupt in der concreten Bedeutung: der sich wohlbefindet, der ruhige, der sichere (vgl. Gesen. u. Winer s. v.), sondern es steht auch grade wie unser שִׁילֹה als *Nomen agentis* und als Bezeichnung des Messias Micha 5, 4: וְזֶה הָיָה שָׁלוֹם „und dieser wird Friede seyn" f. Urheber des Friedens; vgl. Ephes. 2, 14. So wird auch Jes. 42, 6 der Messias genannt: der Bund des Volkes und das Licht der Heiden f. der Urheber des Bundes mit dem Volke und der Urheber des Lichtes für die Heiden. 2) Kein Name des Messias ist den sonstigen Messianischen Erwartungen der Hebräer angemessener, als der Name eines Beruhigers, Friedensstifters, worin nach der umfassenderen Bedeutung, welche die Ruhe und Friede bezeichnenden Wörter bei den Hebräern haben, (vgl. שׁלה z. B. Ps. 122, 7) zugleich der Begriff eines Heilbringers enthalten ist. Nicht nur wird der Friede allgemein als Charakter der Messianischen Zeit angegeben (vgl. z. B. Ps. 72. Zachar. 9, 10. Jerem. 23, 6. Jes. 11 u. a. St.), sondern der Messias führt auch Jes. 9, 5 den

ganz mit dem unsrigen identischen und ihm höchst wahrscheinlich mit Bezug auf denselben beigelegten Namen שַׂר הַשָּׁלוֹם, der Friedefürst; vgl. die ähnliche Benennung bei Micha l. c. Ähnlich ist auch der gewöhnliche Name des Messias bei den Samaritanern השהב oder התהב, als Participium des Verbi שוב = תוב, *restitutor*, nicht wie *Gesenius Carm. Samarit. p.* 76 annimmt: *conversor*, da das Verbum שׁוּב, wo es in transitiver Bedeutung vorkommt, nicht bekehren, sondern wiederherstellen bedeutet; (vgl. Jes. 52, 8. Nah. 2, 3.). Da die Samaritaner ihre Messianischen Vorstellungen einzig auf den Pentateuch gründen (vgl. Samarit. Briefwechsel in Eichh. Repert. 9 p. 27), so ist es wahrscheinlich, dafs der herrschende Name des Messias bei ihnen nichts Anderes als eine Übertragung des Namens Schiloh an unserer Stelle war.

Geben wir jetzt, nachdem wir also die Bedeutung des Wortes Schiloh festgestellt haben, die Übersetzung des ganzen Verses:

„Nicht weichen wird der Scepter *) von Juda und der Gesetzgeber **) von seinen Füfsen ***), bis dafs der

---

*) שֵׁבֶט Stab, Scepter, das Insigne der Herrschaft, das jedoch nicht blos von Königen, sondern auch von Feldherrn und andern hohen Beamten geführt wurde. Die alten Übersetzer heben den Tropus auf und übersetzen: Herrscher, oder Herrschaft.

**) מְחֹקֵק. Gesetzgeber, Befehlshaber, Herrscher, LXX ἡγούμενος. Viele Ausleger: das Commandirende, der Befehlshaberstab, allerdings in dem Parallelismus mit שֵׁבֶט sehr passend, wozu noch kommt, dafs alsdann das מִבֵּין רַגְלָיו, aus dem Raume zwischen seinen Füfsen, füglich eigentlich stehen könnte. Allein diese Bedeutung ist unerweislich.

***) Die Worte מִבֵּין רַגְלָיו nehmen nach dem Vorgange der LXX, des Hieron., des Onkelos, des *Targ. Hieros.* und Jonathan, viele Ausleger (Jahn, Rosenmüller u. A.) als *euphemismum generationis* und als elliptisch stehend für אֲשֶׁר יֵצֵא מִבֵּין רַגְלָיו. Sie berufen sich besonders auf Deut. 28, 57 (die Nachgeburt הַיּוֹצֵאת

Beruhiger komme, und demselben werden die Völker gehorchen." *)

מִבֵּין רַגְלָיוּ, welche zwischen ihren Beinen hervorgegangen), welche Stelle aber, wie auch Gesenius bemerkt, nicht eigentlich beweisend ist; ferner auf die häufig vorkommenden, gewissermafsen ähnlichen Redensarten: *de femore od. de visceribus alicujus exire* f. erzeugt werden. Allein in allen Stellen, wo diese Redensarten vorkommen, fehlt das Verbum יָצָא nicht (vgl. z. B. Gen. 35, 11. Exod. 1, 4. 2 Sam. 7, 12), und auch hier dürften wir eine so harte Ellipse nur dann annehmen, wenn keine andere passende Erklärung statt fände. Dazu kommt dann noch, dafs durch diese Erklärung der Parallelismus gestört wird, welcher zu verlangen scheint, dafs das מִבֵּין רַגְלָיו dem מִיהוּדָה entspreche. Diese Schwierigkeit fällt weg, wenn man mit einigen Auslegern annimmt, dafs das in v. 9 statt findende Bild eines Löwen hier fortgesetzt werde — *exprimuntur mores ac habitus leonis, dum incubat praedae suae, quam accubando inter pedes suos ita servat ac tenet, ut nemo eam ipsi facile eripiat.* — Allein noch mehr empfiehlt sich eine andere von *Ernesti* (*opuscc. philol. crit. p.* 173 *ff.*) begründete Erklärung, nach der מִבֵּין רַגְלָיו gleichbedeutend ist mit dem einfachen מִמֶּנּוּ. So wie die Hebräer nicht selten überhaupt das Specielle setzen, wo das Allgemeine verstanden werden soll, so setzen sie namentlich manchmal Glieder des Körpers, wo sie den ganzen Menschen bezeichnen wollen. So wird besonders יָד die Hand, häufig gebraucht. Im Arabischen steht بين يدين, zwischen den Händen, häufig für bei, und *Alcor. Sur.* 60 v. 12 steht بين أيديهن وأرجلهن, zwischen ihren Händen und ihren Füfsen, für: in sich selbst, bei sich. Im Griechischen finden sich die entsprechenden Redensarten ἐκ τῶν ποδῶν ἀποχωρεῖν und ἐκ ποδῶν ἀπέρχεσθαι für: weggehen. Auch im Lateinischen steht *pes* ebenso überflüssig. So bedient sich *Cicero pro rege Dejot.* 1. §. 2. des Ausdruckes: *servum abducere a legatorum pedibus* für *a legatis.*

*) Das Nom. יְקָהָה ist abzuleiten von dem Verbo יָקַהּ, welches zwar im Hebräischen nicht weiter vorkommt, dessen Bedeutung aber gesichert wird durch das entsprechende Arab. وَقَهَ gehorchen. Die Bedeutung: Gehorsam, hat das Nomen wie hier Prov. 30, 17.

Der Sinn soll nun nach den meisten Messianischen Auslegern (vgl. z. B. unter den Neueren Muhlert und De Broix ll. cc. Kleuker in seinen trefflichen Bemerkungen über unsere Stelle, in der Schrift: über die Altonaer Bibelausgabe p. 151 ff.), der seyn: der Stamm Juda werde so lange nicht aufhören selbstständig sich zu regieren und ein für sich bestehendes Volk zu seyn, bis dafs der Messias erscheine. Alsdann aber werde derselbe seine Herrschaft verlieren, wie diefs bald nach Christi Erscheinung durch die Zerstörung Jerusalem's in Erfüllung gegangen seyn soll.

Wir hingegen glauben den Sinn also bestimmen zu müssen: Juda wird als Stamm nicht untergehen und seine Phylarchie nicht aufhören, bis es durch den aus ihm herstammenden grofsen Wiederhersteller, dem nicht etwa die Juden allein, sondern alle Völker der Erde gehorchen werden, zu weit höherer Ehre und Herrlichkeit erhoben werden wird.

Dieser Bestimmung des Sinnes steht zuvörderst keine sprachliche Schwierigkeit entgegen. Denn dafs das עַד כִּי nicht selten soviel bedeutet, wie *usque ad — et etiam postea*, ist bekannt. Sehr gut ist dieser Sprachgebrauch erläutert von Abenesra z. d. St. (vgl. *Pentaphyllum Rabbinicum in Gen.* 49 *stud. Loscani p.* 22): *„Non est sensus verborum sceptrum esse recessurum cum venerit Schiloh; sed haec locutio similis est illi: non deerit huic panis, donec veniat tempus, quo ei erunt agri vineaeque multae (i. e. quando veniet tempus ejusmodi, multo minus ei panis deerit), item Gen.* 28, 15: *Non deseram te, usque dum fecero, quod lo-*

Fälschlich einige Ausleger nach dem Vorgange der LXX (αὐτὸς προσδοκία τῶν ἐθνῶν), des Syr. und des Hieron.: Erwartung. Dafs unter עַמִּים nicht etwa, wie Hug l. c. p. 122 annimmt, die Stämme, sondern die Heidenvölker zu verstehen sind, geht daraus hervor, dafs diese Weissagung zurück sieht auf die früheren Verkündungen, nach denen von Abraham's, Isaak's und Jakob's Nachkommenschaft Segen über alle Nationen ausgehen soll; vgl. Jes. 11, 10 u. a. St.

cutus sum tibi, quod nempe velim te reducere in hanc terram, i. e. multo minus te reductum in terram deseram: similiter dicitur: non auferetur sceptrum de Jehudah, donec veniat Schiloh i. e. nunquam auferetur sceptrum de Jehudah, multo minus, quum venerit Schiloh."

Unbegründet ist ferner der Einwand, welchen *Deyling obss. s. II. p.* 83 gegen diese Erklärung erhebt: „*Patriarcha loquitur de sceptro temporali: Messiae autem sceptrum et regnum, quod in terrarum orbe constitutum habet, est spirituale et mysticum.*" Denn es wird in den Weissagungen des A. B. das Reich des Messias der Alttestamentlichen Theokratie fast durchgängig nicht entgegengesetzt, sondern als *Continuum* mit derselben betrachtet; vgl. z. B. 1 Sam. 7, 12 ff. So wie nach Jes. 9, 6 der Friedefürst auf dem Stuhle David's sitzt und das Davidische Reich unendlich ausdehnt, wie nach Amos 9, 11 durch ihn die zerfallene Hütte David's wieder aufgerichtet wird, so erscheint hier der Wiederhersteller, der von Juda abstammen soll, als Mehrer seiner bisher beschränkten Herrschaft über alle Völker.

Was uns besonders bestimmt, der gegebenen Erklärung vor der andern weit verbreiteten den Vorzug zu geben, ist, dafs das nach derselben verkündigte dereinstige Aufhören der Herrschaft des Stammes Juda sich nicht zu dem ganzen übrigen, durchaus erfreulichen Inhalte der Anrede an Juda passen will. Dazu kommt, dafs die Verkündung der dereinstigen Verwerfung Juda's hier noch zu früh kommen möchte und nur dann angenommen werden dürfte, wenn keine andere begründete Auslegung möglich wäre. Endlich, dafs alsdann Jakob die Messianische Verkündung in ihrer Unbestimmtheit gelassen haben würde, da wir doch nach den früheren Analogieen eine Übertragung derselben auf einen seiner Söhne erwarten müssen.

Werfen wir nun noch einen Blick auf die Erfüllung der Weissagung. Es wird in derselben ein Doppeltes vorherverkündet. 1) Dafs der Stamm Juda bis zur Zeit der Erscheinung

des Wiederherstellers seine nationale Selbstständigkeit nicht verlieren werde. Hier mufs vor Allem erinnert werden, dafs die Weissagung nur einen bleibenden Verlust der nationalen Selbstständigkeit vor der Erscheinung des Messias ausschliefst. Vgl. Calvin z. d. St.: „*Si quis excipiat aliter sonare verba Jacob, solutio in promtu est, quidquid unquam deus de externo ecclesiae statu promisit, ita fuisse restringendum, ut judicia sua interim exerceret puniendis hominum peccatis fidemque suorum probaret.*" Einzelne Zwischenräume des Verlustes der nationalen Selbstständigkeit, wie während des babylonischen Exils — sollte die Tradition der Juden auch keinen Glauben verdienen, nach der sie während desselben eine gewisse nationale Selbstständigkeit behauptet und eigene Obern ראשי הגלות genannt, gehabt haben — können daher die Wahrheit dieser Verkündung ebenso wenig aufheben, wie Christi der Kirche des N. B. gegebene Verheifsung durch die im Vergehen begriffene Periode des Unglaubens und Abfalls zu Schanden geworden ist. Nehmen wir diese Bemerkung zu Hülfe, so gibt die Geschichte die auffallendste Bestätigung dieses Theiles der Weissagung. Während die zehn Stämme nach ihrer Wegführung in's Exil nimmer wieder zur nationalen Selbstständigkeit gelangten, kehrte der Stamm Juda zurück und bestand noch zur Zeit der Erscheinung Christi, während die übrigen Stämme mit ihren Verfassungen und Rechten längst untergegangen waren. — Will man mit vielen Auslegern, wozu aber eigentlich kein hinreichender Grund vorhanden ist, weiter gehen und in unserem Verse nicht blofs die Verkündung der bis zum Erscheinen des Schiloh dauernden nationalen Selbstständigkeit des Stammes Juda, sondern auch seines Vorranges über die übrigen Stämme finden, so liefert auch dann die Geschichte den Beweis für die Erfüllung. Schon während des Zuges durch die Wüste und nachher zur Zeit der Richter, behauptete der Stamm Juda einen gewissen Vorrang. Mit dem Davidischen Königsstamm kam er zur Regierung, und hatte auch nach der Trennung des

Reiches, die gesetzliche Hauptstadt Jerusalem und den Tempel voraus. Nach der Rückkehr aus dem Exil gab der Stamm Juda dem Ganzen den Namen, und der hohe Rath, in geistlichen und weltlichen Dingen entscheidend, wurde eingesetzt. Selbst unter der Herrschaft der Römer behielt derselbe eine bedeutende Gewalt. Vgl. Deyling l. c. p. 99 f. *Buddeus hist. eccles. V. T. I. p.* 342 *f.* Muhlert l. c. p. 54 ff. — Es wird 2) vorher verkündet, dafs in und durch den Messias der Stamm Juda seine Herrschaft über zahlreiche Völker verbreiten werde. Die Erfüllung zeigt Matth. 1, 1 — 16. Mit Anspielung auf unsere Stelle heifst Christus, Offenb. 5, 5, der Löwe aus dem Stamme Juda..

Werfen wir jetzt noch einen Blick auf die hauptsächlichsten Nichtmessianischen Erklärungen, deren Entstehung uns nach den gegebenen Bemerkungen kaum aus etwas Anderem, als aus dogmatischer Befangenheit begreiflich erscheinen wird. Die Juden fühlten sich veranlafst, die Messianische Erklärung zu verlassen, weil sie bei ihrer Beibehaltung der Argumentation der Christen nichts entgegen zu setzen wufsten, dafs der Messias schon längst gekommen seyn müsse, weil der Stamm Juda seit der Zerstörung von Jerusalem seine nationale Selbstständigkeit verloren habe; die rationalistischen Erklärer wurden durch ihren Widerwillen gegen Messianische Weissagungen im A. T. bestimmt. Einige wenige Ausleger, wie Michaelis, wurden wankend durch die vermeintliche Schwierigkeit die Erfüllung nachzuweisen.

1) Nicht wenige Vertheidiger hat die Meinung gefunden, nach der Schiloh Name der bekannten Stadt im Stamme Ephraim seyn soll. So nach dem Vorgange mehrerer Jüdischer Ausleger, besonders *Teller notae crit. et exeg. in Gen.* 49 *etc.* Halle 1766, p. 130 ff., und ihm folgend Mendelssohn, Eichhorn, Ammon, Rosenmüller in den beiden ersten Ausgaben, Kelle (die heil. Schriften in ihrer Urgestalt II. p. 436) und A. Der Sinn soll seyn: Juda werde auf dem ganzen Zuge

nach Canaan der Anführer der Stämme seyn, bis man nach Schiloh komme. Dort werde es dann bei der Zerstreuung der Stämme in die ihnen angewiesenen Gebiete seine Befehlshaberwürde verlieren. Wir führen von den vielen Schwierigkeiten, welche diese Erklärung treffen, nur einige an. Es ist zuvörderst sehr wahrscheinlich, dafs die Stadt Schiloh zu Jakob's Zeit noch gar nicht vorhanden war. Sie wird im Pentateuch nirgends erwähnt und kommt zuerst Josua 18, 1 vor, wo Josua das Volk aus dem Lagerplatze zu Gilgal nach Schiloh führt und daselbst die Stiftshütte aufrichtet. Wahrscheinlich nun war der Ort ebenso wie Gilgal ursprünglich weiter nichts als ein blofser Lagerplatz, der erst nach und nach zu einer Stadt erwuchs. Dafür spricht der Name Schiloh, Ruhe. An der angeführten Stelle wird, nachdem die Versammlung des Volkes zu Schiloh berichtet worden, ausdrücklich hinzugesetzt: „und das Land war ihnen unterworfen" und Cap. 21, 44 (vgl. 22, 4) wird bemerkt, dafs damals „der Herr dem Volke von allen umher Ruhe gegeben habe." Vgl. Bachiene Palästina II. 3. p. 409 ff. — Ferner, gesetzt auch, dafs die Stadt Schiloh zur Zeit Jakob's schon vorhanden gewesen, so würde doch die plötzliche Erwähnung eines so wenig bekannten Ortes etwas sehr Befremdendes haben. Dann, ist die Weissagung viel zu glänzend, als dafs sie sich allein auf den unbedeutenden Vorzug beziehen könnte, den Juda während des Zuges genofs. Dieser bestand blofs darin, dafs es an der Spitze des Zuges einherzog. Zum eigentlichen Oberbefehle war der zu einem andern Stamme gehörende Moses von Gott feierlich berufen worden. Auch Josua war nicht aus dem Stamme Juda. Gewifs aber wird die dem Stamme Juda ertheilte Verheifsung durch das blofse Anführen des Zuges nicht erschöpft, was vielmehr mit derselben nichts gemein hat. Endlich wird nach dieser Erklärung in dem letzten Gliede willkührlich ein *Adverbium loci*, wie dort, daselbst ergänzt.

2) Nach dem Vorgange von Gulcher *(explic. nova loc.*

Gen. 49. *Lips.* 1774, auch in Barkey *mus. Hag. II.* 2), erklärt Dathe: *quam diu prolem habebit ei gentes obedient.* Ähnlich Ilgen: „so lange Enkel kommen, gehorchen Völker ihm." Dagegen, dafs die Bedeutung Sohn, Abkömmling, unerwiesen ist, dafs עַד כִּי nie so lange, sondern immer *usque dum* bedeutet, dafs der Sinn alsdann äufserst matt und nichtssagend ist, dafs das ו vor dem letzten Gliede alsdann ganz unbeachtet bleibt. Dazu kommt noch, dafs nach dieser Erklärung aller Zusammenhang zwischen dem Ortsnamen שִׁילֹה und dem שִׁילֹה an unserer Stelle aufgehoben wird.

3) Einige (Vater — Justi) erklären: bis Ruhe kommt und Völker ihm gehorchen. „Juda wird als Sieger vorgestellt, der Waffen und Befehlshaberstab nicht eher niedergelegt, bis er sich alle seine Feinde unterworfen und alle Empörer zur Ruhe gebracht hat." Dieser Erklärung ist auch Gesenius in der neuesten Auflage des kleinen Wörterbuches beigetreten, mit der Modification jedoch, dafs er hier eine Messianische Vorstellung, jedoch ohne Hinweisung auf einen persönlichen Messias, anerkennt. Gegen diese Erklärung, nach der Modification von Gesenius, sprechen allerdings weniger wohl negative Gründe, als dafs ihr alle die positiven Gründe, welche für die Erklärung von dem persönlichen Messias angeführt worden, entgegen treten. Doch bleibt die Zurückbeziehung des letzten Gliedes auf Juda immerhin gewaltsam, wozu noch kommt, dafs שֵׁבֶט und מְחֹקֵק gegen ihre Bedeutung auf tapfere Heerführer beschränkt werden. Auch wird durch diese Erklärung der Zweck der Nichtannahme der Erklärung von dem persönlichen Messias nicht erreicht. Denn es läfst sich nicht denken, wie der Verfasser die freiwillige Unterwerfung der Völker unter Juda in der Messianischen Zeit für möglich halten konnte, wenn er nicht erwartete, dafs aus dem Stamme Juda der Messias hervorgehen werde. So würde also auch nach dieser Erklärung die Stelle,

wenn gleich nur indirecte, die Verkündung des persönlichen Messias enthalten.

4) Nach dem Vorgange der LXX (ἕως ἂν ἔλθῃ τα ἀποκείμενα αὐτῷ) erklärt Stähelin l. c. p. 12: *donec veniat, quod ei debitum est.* Allein diese Erklärung gründet sich auf die schon als falsch erwiesene Annahme, dafs statt שִׁילֹה zu punctiren sey שִׁלֹה.

Andere noch unbegründetere Erklärungen glauben wir übergehen zu können, und hoffen, dafs das Gesagte hinreichen wird die Messianische Erklärung wieder in ihre alten wohlbegründeten Rechte einzusetzen.

---

b. Messianische Weissagungen in den übrigen Büchern des Pentateuch.

Der Stoff der vier letzteren Bücher brachte es mit sich, dafs die Messianische Verkündung in ihnen nicht so häufig vorkommen konnte als in der Genesis. Nachdem Moses in der Genesis die Aussicht in die Zukunft geöffnet, und zugleich durch das Prophetengesetz die fernere Aufhellung derselben und die Nachweisung der Verbindung der Voranstalt mit der Hauptanstalt möglich gemacht hatte, konnte er sich mehr mit der sachlichen Vorbereitung auf den Messias durch feste Begründung der theokratischen Einrichtungen begnügen. In diese mufste sich das Volk erst hineinleben, wenn die Messianische Hoffnung bei ihm auf die rechte Weise aufgefafst werden und die rechte Wirkung thun sollte, und es war gut, wenn sein Blick für jetzt nicht zu sehr davon abgelenkt wurde.

Die erste gewöhnlich auf den Messias bezogene Stelle ist enthalten in der Weissagung Bileam's.

Num. 24, 17 ff.

„Ich sehe ihn aber nicht jetzt, ich schaue ihn aber nicht nahe. Ein Stern geht hervor aus Jakob; ein Scepter ersteht aus Israel. Er zermalmt die Gebiete Moab's, verstört alle Söhne Seth's. Edom wird zur Besitzung, Seir zur Besitzung seiner Feinde werden. Auftreten wird ein Herrscher aus Jakob und aus den Städten den letzten Rest vertilgen."

Dem geistigen Auge des Propheten bietet sich hier ein mächtiger Herrscher der Israeliten dar, der in ferner Zukunft erstehen und über ihre Feinde, die Moabiter und Idumäer, grofse Siege davon tragen soll. Unter diesem Herrscher nun haben die Juden schon von alten Zeiten her, entweder ausschliefslich, oder doch vorzugsweise, so dafs sie eine niedere Beziehung auf David annahmen, den Messias verstanden. Onkelos übersetzt: „*Quando surget rex ex Jacob et ungetur Messias ex Israel.*" *Jonathan:* „*Cum surget rex fortis ex domo Jacob et ungetur Messias et sceptrum forte ex Israel.*" In dem Sohar wird zu den Worten: „ich sehe ihn aber nicht jetzt", bemerkt: „Dieſs ist zum Theil damals erfüllt worden; zum Theil wird es in den Tagen des Messias seine Erfüllung finden." Vgl. die Stellen bei *Jos. de Voisin* in dem *prooem.* zu *R. Mart. pug. fid. p.* 68. *R. Mart. III.* 3 *cap.* 11. *Schöttgen, Jesus Messias p.* 151. Wie verbreitet diese Erklärung bei den Juden war, geht schon daraus hervor, dafs der berüchtigte Pseudomessias zu den Zeiten Hadrians aus ihr den Beinamen Bar Chochab, Sohn des Sternes, entnahm. — Von den Juden ging diese Auslegung bald auch auf die Christen über. Cyrillus von Jerusalem vertheidigte sie gegen den Julian. Vgl. *Jul. ed. Spanh. p.* 263 *c.* Man behauptete entweder die ausschliefsliche Beziehung auf den Messias, oder nahm an, dafs die Weissagung zwar zunächst auf David gehe, dafs dieser und seine leiblichen Siege aber als Vorbild Christi und seiner geistigen Siege zu betrachten seyen, welche der Prophet vorzugs-

weise vor Augen gehabt habe. Die geschicktesten Vertheidiger dieser Erklärung sind Calvin, Clericus, Mieg *(de stella et sceptro Bileamitico*, in dem *thesaur. theol. phil. nov. p.* 423 *ff.)* Boullier *(dissertt. syll. Amst.* 1750 *diss.* 1.*)*, gewissermaafsen auch Rutg. Schutte *(comment. in h. l.* in der bibl. Hagana 1, 1 p. 48 ff.). Dagegen hat diese Erklärung einen gewandten und geschickten Gegner gefunden an Verschuir *(biblioth. Brem. nova class. III.* 1. *p.* 1 — 80, wieder abgedr. in s. *opuss. cc.)* Dieser bestreitet die Beziehung auf den Messias gänzlich und bezieht die Weissagung zugleich auf den David, den Jo. Hyrcanus und den Alexander Jannäus. Auf die ersteren beiden soll sich v. 17, auf den letzteren v. 19 beziehen, eine unnatürliche Annahme, da offenbar in beiden Versen ein und derselbe Herrscher beschrieben wird. Ihm folgend bestritten die Messianische Erklärung Michaelis und Dathe und behaupteten die ausschliefsliche Beziehung auf den David. Ebenso unter den neueren Gelehrten De Wette (Kritik der Isr. Gesch. p. 364), der mit Unrecht aus derselben einen Beweis für die Erdichtung der ganzen Geschichte und für die Unächtheit des Pentateuch entnehmen will, da ja Bileam, der in der Relation als wahrer Prophet des wahren Gottes dargestellt wird (vgl. Boullier l. c. p. 2. ff.) sehr wohl zum Befsten der Theokratie einen Aufschlufs über die Zukunft erhalten konnte. Dagegen haben Rosenmüller (3te Aufl.) und Baumgarten-Crusius (bibl. Theol. p. 369), die Messianische Auslegung, jedoch nur im jüdischen Sinne, vertheidigt.

An und für sich genommen, würde die Annahme einer niederen Beziehung auf David und einer höheren auf Christum, nichts gegen sich haben. Dem Propheten würde sich dann nicht David oder Christus als Individuum, sondern der Königsstamm, der dereinst unter dem Volke Israel erstehen sollte, personificirt dargestellt haben, und wir müfsten alsdann nach Anleitung der Erfüllung scheiden, was dem einen oder dem anderen Gliede desselben angehöre. Ganz so betrifft ja auch die

dem David 2 Sam. 7 ertheilte Verheifsung den ganzen Königsstamm und wir scheiden nach Anleitung der Erfüllung was sich auf Salomo, was auf die übrigen Vorsteher der sichtbaren Theokratie und was sich auf Christum bezieht. Auch aufserdem kommt die Anschauung ganzer Stämme als Individuen sehr häufig vor. Allein dafs dieser Annahme von vorn herein nichts entgegensteht, reicht nicht hin; zu ihrer Begründung werden wie bei 2 Sam. 7 positive Gründe erfordert. Diese scheinen aber kaum in hinreichender Stärke hier vorhanden zu seyn, wie diefs die folgende Prüfung zeigen wird.

1) Das Argument aus der Tradition ist hier allerdings vorhanden. Allein sowie dasselbe überhaupt allein zum Beweise nicht hinreicht, so verliert es hier den gröfsten Theil seiner Beweiskraft schon dadurch, dafs die Stelle den fleischlichen Messianischen Erwartungen der Juden einen so willkommenen Anschliefsungspunkt darbot. Ein einziges älteres Zeugnifs für die Messianität von Jes. 53 hat mehr Gewicht, wie die Jüdischen Messianischen Auslegungen unserer Stelle alle zusammen.

2) Der Beweis aus Stellen des N. T. kann hier gar nicht geführt werden. Zwar hat man sich auf die Erzählung von dem Sterne berufen, welcher Christi Geburt anzeigte. So schon Origenes c. Cels. 1, 12 §. 2. Mosh. Allein Beides hat gar nichts miteinander gemein, wie diefs auch schon daraus hervorgeht, dafs Matthäus, für den sonst die Nachweisung der Übereinstimmung von Weissagung und Erfüllung ein Hauptzweck ist, unserer Stelle auch mit keinem Worte gedenkt. Es ist hier ja gar nicht von einem eigentlichen Sterne die Rede, sondern Stern ist hier blofs bildliche, bei allen Nationen vorkommende Bezeichnung eines grofsen, glänzenden Herrschers.

3) Ebenso wenig aber kann aus inneren Gründen der Beweis für die alleinige, oder für die Mitbeziehung auf Christum entnommen werden. Die Weissagung ist durch die Beziehung auf David vollkommen erschöpft. Dieser brachte den Moabi-

Moabitern eine grofse Niederlage bei und machte den Rest derselben tributpflichtig; vgl. 2 Sam. 8, 2 und Ps. 60, 10, wo die Erfüllung mit Ausdrücken geschildert wird, die den in der Weissagung enthaltenen wenigstens an Stärke gleich kommen. Er bezwang auch die Idumäer, 2 Sam. 8, 14. 1 Chron. 18, 12. 13, so wie alle benachbarten der Theokratie feindlichen Völker, 2 Sam. 8, 11. 12. — Doch wir dürfen die inneren Gründe nicht unberücksichtigt lassen, welche die Vertheidiger der Messianität sich beizubringen bemüht haben. Ihren Hauptgrund entnehmen sie aus den Worten: „er wird verstören alle Söhne Seth's." Durch die Söhne Seth's soll hier das ganze Menschengeschlecht bezeichnet werden, weil alle Menschen von Seth, dem Sohne Adam's abstammen. So schon Onkelos, welcher übersetzt בני אנשא. Wäre diese Deutung richtig, so wäre allerdings ein Zug in der Weissagung vorhanden, der nicht auf David pafste. Allein mit Recht hat gegen dieselbe schon Michaelis erinnert, dafs die Menschen zwar füglich von ihrem ersten und letzten gemeinschaftlichen Stammvater Söhne Adam's oder Söhne Noah's genannt werden können, dafs es aber höchst sonderbar seyn würde, wenn man sie von den acht Patriarchen benennen wollte, welche zwischen beiden sind. Dazu kommt noch, dafs der Context diese Erklärung nicht zuläfst. Bileam redet v. 17 zuerst von Moab, v. 18 von Edom, wie sollte er nun mitteninne plötzlich auf das ganze Menschengeschlecht kommen? Auch nach dem Parallelismus zwischen Edom und Seir in v. 18 mufs man erwarten, dafs die Bne Scheth entweder mit Moab ganz identisch, oder doch nicht gar zu sehr von demselben verschieden seyn werden. Mehrere Ausleger nun nehmen das Erstere an und meinen, dafs unter den Nachkommen Moab's ein besonders berühmter den Namen Scheth geführt habe. Allein mehr für sich hat die Meinung von Verschuir (l. c. p. 40 ff.), welcher das שׁת als Appellativum auffafst f. שְׁאָה (Thren. 3, 47), von dem Verbo שָׁאָה; *fragorem edidit*. Viele Wahrscheinlichkeit erhält diese Erklärung

dadurch, dafs Jeremias Cap. 48, 45, wo er unsere Stelle nach ahmt, statt des בְּנֵי שֵׁת an unserer Stelle im Parallelismus mit Moab בְּנֵי שְׁאוֹן setzt, *filii tumultus*, Söhne des Lärmens; eine passende Bezeichnung entweder der Moabiter allein, oder mit ihnen zugleich der benachbarten Völker, weil sie immer unruhig und zum Streite geneigt waren. Auf ähnliche Weise werden diese Völker 2 Sam. 7, 10 בְּנֵי עַוְלָה, und Macc. 2, 47 *οἱ υἱοὶ ὑπερηφανίας* genannt. — Man beruft sich ferner auf die weit Gröfseres erwarten lassende Vorrede des Bileam. Allein man läfst dabei aufser Augen, dafs Bileam v. 3 eine eben so pomphafte Vorrede vorausschickt, ohne nachher von etwas Anderem als dem zeitlichen Glücke der Israeliten zu reden. — Endlich legt man Gewicht darauf, dafs Bileam v. 14 dem Moabiterkönige ankündigt, er werde ihm dasjenige anzeigen, was seinem Volke begegnen werde בְּאַחֲרִית הַיָּמִים. Dieser Ausdruck soll nicht anders, als von der Messianischen Zeit verstanden werden können. Allerdings ist es richtig, dafs er in dem späteren prophetischen Sprachgebrauche in dieser Bestimmtheit vorkommt. Allein ebenso gewifs ist es, dafs er früher die unbestimmtere Bedeutung: in der Folgezeit, in der Zukunft, hatte. Vgl. Deut. 4, 30. Genes. 49.

Es ist also kein irgend genügender Grund zu der Beziehung auf den Messias vorhanden. Dagegen aber stehen derselben nicht unbedeutende Gegengründe entgegen. Zwar wird nicht selten die Erweiterung und Verherrlichung des göttlichen Reiches durch den Messias unter dem von den Verhältnissen der irdischen Theokratie entnommenen Bilde einer Besiegung der in dasselbe Aufzunehmenden dargestellt; vgl. z. B. Ps. 110, 3. Allein dann läfst sich doch immer aus dem Contexte die bildliche Auffassung als die richtige erweisen. Hier aber ist von einer solchen Andeutung keine Spur. Vielmehr geht aus v. 14: „ich will dir verkünden was dieses Volk deinem Volke thun wird", hervor, dafs Bileam dem Könige Unglück und nicht Heil verkünden will. — Diese Schwierigkeit würde zwar schwinden, wenn

man mit andern Auslegern hier eine Verkündung nicht der Bekehrung, sondern der Vernichtung der Feinde des Reiches Christi finden wollte; wie in Ps. 2 und Ps. 110. Allein diese Annahme wird durch die richtige Bemerkung, dafs die Propheten nicht selten die Feinde des Messianischen Reiches mit dem Namen eines der früheren Theokratie besonders feindlichen Volkes bezeichneten, noch nicht gehörig begründet. Denn dafs die Nennung der Moabiter hier nicht blos bildlich und individualisirend ist, geht aus den Umständen, daraus dafs Bileam den König der Moabiter vor sich hat und ihm ankündigt, dafs er von den Schicksalen seines Volkes reden will, deutlich genug hervor. Dazu kommt noch, dafs der Messias zwar auch an andern Stellen, wie Ps. 2 und 110 als strenger Richter seiner Feinde dargestellt, nirgends aber dieser Charakter einseitig und mit gänzlicher Übergehung der Wohlthaten, die er über diejenigen bringen wird, die sich ihm unterwerfen, hervorgehoben wird. Der hier Geschilderte kann nicht derselbe seyn, von dem nach den Verheifsungen an die Patriarchen Segen über alle Völker ausgehen, der nach Gen. 49 ein Beruhiger und Friedebringer seyn und dem die Völker sich freiwillig unterwerfen sollten.

Deut. 18, 15 — 18.

„Einen Propheten aus deiner Mitte, aus deinen Brüdern, mir gleich, wird dir erwecken Jehovah dein Gott; ihn sollt ihr hören. Nach alle dem, was du verlangt hast von Jehovah, deinem Gott, am Horeb, am Tage der Versammlung, da du sprachst: ich will nicht ferner hören die Stimme Jehovah's meines Gottes und dieses grofse Feuer nicht ferner sehen, damit ich nicht sterbe. Da sprach Jehovah zu mir sie haben gut geredet. Einen Propheten will ich ihnen erwecken aus der Mitte ihrer Brüder dir gleich, und geben meine Worte in seinen

Mund, und er wird zu ihnen reden Alles, was ich ihm gebieten werde."

Sehen wir von den verunglückten Erklärungsversuchen derer ab, welche unter dem hier verheifsenen Propheten den Josua verstehen — wie Abenesra, Bechai und v. Ammon (Christol. p. 29), eine Erklärung die um so unstatthafter ist, da dem Josua nie, weder der Name, noch die characteristischen Merkmale eines Propheten beigelegt werden, — oder den Jeremias, — wie es in Baal Hatturim und Jalkut aus dem Buche Pesikta, und von Abarbanel geschieht — so lassen sich die Erklärungen dieses Abschnittes auf drei Classen zurückführen. 1) Mehrere nehmen das נָבִיא collectivisch und verstehen darunter die Propheten aller Zeiten. So schon Origenes (c. Cels. 1. 9, §. 5. Mosh.), der Arabische Übers., ferner die meisten neueren Jüdischen Ausleger, namentlich Kimchi, Alschech und Lipmann (Nizachon 137.) Auch Abenesra und Bechai tragen diese Erklärung neben der vom Jeremias vor. Dann mehrere neuere Gelehrte, wie Rosenmüller, Vater, Baumgarten-Crusius, (bibl. Theol. p. 369.). 2) Die ausschliefsliche Beziehung auf Christum hat in der christlichen Kirche von jeher die meisten Vertheidiger gefunden. Sie findet sich schon bei *Justinus martyr*, *Tertullian*, *Athanasius*, *Eusebius (demonstr. evang.* 3, 2. 9. 11.*) Lactant.* (*l.* 17.*) Augustinus (c. Faustum* 16, *c.* 15. 18. 19.*) Isid. Pelus.* (*l.* 3 *ep.* 49.*)*. Sie wurde in der Lutherischen Kirche nach Luther's Vorgange (*t.* 3. *Jen. Lat. f.* 123*)* die herrschende, und auch die meisten Reformirten Ausleger traten ihr bei. Unter ihren älteren Vertheidigern sind die vorzüglichsten *Deyling (Miscc. sac. II.* 175.*)*, *G. Frischmuth (diss. de propheta Mosi pari*, abgedr. in dem *thesaur. theol. phil. I. p.* 384*)*, und *Hasaeus (de propheta promisso Deut.* 18, 15 in dem *thes. theol. phil. nov. I.* 439.*)*. Unter den neueren Gelehrten ist sie vertheidigt worden von Döderlein *(instit. theol. II.* §. 228.*)*, Köcher (Mess. Briefe p. 165 sqq.), De Broix (Ursprung und

Entwickelung des Messianismus p. 64.), Pareau *(instit. interpret. V. T. p.* 506.), Knapp (Dogm. II. p. 138.) u. A. 3) Andere haben einen Mittelweg eingeschlagen, indem sie das נָבִיא zwar collectivisch auffassen, zugleich aber behaupten, dafs die Verheifsung erst durch die Sendung Christi, der die Idee des Prophetenthums vollkommen realisirte, ihre vollkommne Erfüllung gefunden habe. So Nic. de Lyra, Calvin, mehrere Röm. Ausleger, Grotius, Clericus, Dathe u. A.

Stellen wir hier zuerst die Gründe zusammen, welche für die Beziehung auf Christum sprechen.

1) Die Messianische Erklärung hat die Tradition für sich. Zwar haben die neueren Jüdischen Ausleger, wie wir schon sahen, dieselbe verlassen. Allein diefs ist nur aus polemischen Rücksichten geschehen. Es läfst sich genügend nachweisen, dafs die Messianische Auslegung bei den älteren Juden durchaus die herrschende war. *) Mit Unrecht hat man diesen Beweis führen wollen aus 1 Macc. 14, 41: *καὶ ὅτι οἱ Ἰουδαῖοι καὶ οἱ ἱερεῖς εὐδόκησαν τοῦ εἶναι αὐτῶν Σίμωνα ἡγούμενον καὶ ἀρχιερέα εἰς τὸν αἰῶνα, ἕως τοῦ ἀναστῆναι προφήτην πιστόν.* Denn dafs man unter dem zuverlässigen, d. h. durch Wunder oder erfüllte Weissagungen hinreichend beglaubigten, Propheten nicht den Messias, den von Moses verheifsenen Propheten, verstehen dürfe, wie diefs nach Luther's Vorgange viele ältere Ausleger gethan haben, geht theils aus dem Fehlen des Artikels, theils auch aus dem Adj. *πιστὸς* hervor. Der Sinn ist vielmehr: Simon und seine Familie sollen die oberste Würde im Staate behalten, bis Gott selbst durch einen Propheten, wie damals keiner vorhanden war, eine andere Bestimmung treffen werde; vgl. Michaelis z. d. St. Hinreichenden Stoff zu dem Beweise liefert aber das N. T. Schon die Art und Weise wie

*) Dafs sich die Messianischen Hoffnungen der Juden schon in sehr früher Zeit an diese Stelle angeschlossen haben, erkennt Bertholdt an (*de ortu theol. Jud. p.* 109).

Petrus und Stephanus unsere Stelle anführen, zeigt dafs die Messianische Erklärung die herrschende war. Sie halten es gar nicht für nothwendig dieselbe zu beweisen, sondern setzen sie als allgemein angenommen voraus. Vorzugsweise unsere Stelle hatte höchst wahrscheinlich Philippus vor Augen, wenn er Joh. 1, 46, zu Nathanael sagte: ὃν ἔγραψε Μωϋσῆς ἐν τῷ νόμῳ — εὑρήκαμεν Ἰησοῦν. Joh. 6, 14 sagt das Volk nach Speisung der Fünftausende: ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον. Die Messianische Erklärung war also nicht das Eigenthum einiger Gelehrten, sondern des ganzen Volkes. Mit Unrecht dagegen hat man sich wahrscheinlich auf Joh. 1, 21 und 7, 40 berufen, weil dort der Prophet von Christo unterschieden wird; vgl. Kuinöl z. d. St. Auch bei den Samaritanern war die Erklärung vom Messias die herrschende. Das Samaritanische Weib sagt Jo. 4, 25: οἶδα ὅτι Μεσσίας ἔρχεται, ὁ λεγόμενος Χριστός· ὅταν ἔλθῃ ἐκεῖνος, ἀναγγελεῖ ἡμῖν πάντα. Da die Samaritaner nur den Pentateuch annahmen, so kann die hier ausgesprochene Vorstellung von dem Messias als einem göttlich erleuchteten Lehrer aus keiner anderen, als aus unserer Stelle geflossen seyn. Die letzten Worte stimmen mit den Worten v. 18: „er wird zu ihnen reden Alles, was ich ihm gebieten werde" fast wörtlich überein. Spuren dieser Erklärung finden sich noch in dem Midrasch Koheleth bei *R. Martini pug. fid. II.* 15, wo es heifst: *„Dixit R. Barachia nom. R. Isaaci: qualis liberator prior, talis liberator posterior."*

2) Die Messianische Erklärung gründet sich auf sichere Zeugnisse des N. T. Nicht ohne Wahrscheinlichkeit haben Mehrere angenommen, dafs Christus selbst Joh. 5, 46, wo er sagt, dafs Moses von ihm geschrieben habe, sich vorzugsweise auf diese Stelle beziehe. Denn der Ausdruck Christi weist mehr auf denjenigen Theil des Werkes hin, wo Moses selbstständig, als wo er als blofser Referent auftritt. Auch konnte Christus eher erwarten, dafs die Juden unsere Weissagung, als

in ihm erfüllt anerkännten, als die Weissagung Gen. 49, die sich auf den Messias in Herrlichkeit bezieht. Dazu kommt noch, dafs Christus selbst nach Luc. 24, 44 seinen Jüngern die ihn betreffenden Weissagungen im Pentateuch auslegt; es läfst sich nun aber nicht erwarten, dafs diejenige Stelle, welche einer unter ihnen als die beweisendste unter allen hervorhebt, nicht von Christo als solche bezeichnet worden sey. Dieſs geschieht von Petrus Act. 3, 22. 23. Die Art der Anführung schliefst die Meinung ganz aus, dafs Moses nur insofern von Christo rede, als derselbe mit zu dem Collectivo der Propheten gehörte. Petrus sagt ausdrücklich, Moses und die späteren Propheten haben τὰς ἡμέρας ταύτας verkündet, und dafs er den Singular nicht collectivisch auffafste, geht hervor aus dem τοῦ προφήτου ἐκείνου. Dafs Stephanus Act. 7, 36 die Stelle ebenfalls auf Christum bezieht, würde für sich genommen noch nicht zum Beweise hinreichen, weil von Stephanus nicht dasselbe gilt, was von den Aposteln. Nicht aufser Acht zu lassen aber ist die Stelle Matth. 17, 5, nach der bei der Verklärung Christi die Stimme aus den Wolken ertönte: οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητὸς, ἐν ᾧ εὐδόκησα· αὐτοῦ ἀκούετε. Sowie der erste Theil dieser Anrede aus der Messianischen Weissagung Jes. 42 entnommen ist, so der zweite aus unserer Stelle, und durch den Gebrauch ihrer Worte wird ihr Sinn nicht undeutlich angegeben.

3) Es fehlt aber auch nicht an inneren Gründen für die Beziehung auf den Messias. Dafs Moses durch נָבִיא nicht schlechthin ein Collectivum bezeichnen wollte, sondern dafs er wenigstens vorzugsweise ein Individuum vor Augen hatte, dafür spricht schon der constante Gebrauch des Singulars theils in dem Worte selbst, theils in den darauf sich beziehenden Suffixis, während bei Collectivis der Singular mit dem Plural abzuwechseln pflegt. Das Gewicht dieses Grundes geht schon daraus hervor, dafs selbst nicht wenige nichtmessianische Ausleger sich durch denselben bewogen gefunden haben an ein

einzelnes Individuum zu denken. Man mufs aber um so mehr Bedenken tragen der Annahme beizutreten, dafs das נָבִיא hier ohne weiteren Grund als Singular für den Plural stehe, da weder dieses Wort je aufserdem als Collectivum vorkommt, noch überhaupt der Prophetenstand als Collectivum erscheint. Die Lehre von dem Messias war schon damals unter dem Volke bekannt. Wie konnte das Volk anders, als die Verheifsung, in der nur von Einem die Rede war, wenigstens vorzugsweise auch auf den einen Erwarteten beziehen? — Auch das כָּמֹנִי v. 15 und das כָּמוֹךָ v. 18 ist bei der Messianischen Erklärung wenigstens passender, wie bei irgend einer andern. Zwar haben die älteren Ausleger die Gleichheit mit Unrecht auf Alles ausdehnen wollen und dabei die Inconsequenz begangen, auf der einen Seite daraus zu argumentiren, dafs kein späterer Prophet nach Deut. 34, 10 dem Moses gleichgekommen sey; (vgl. auch Numer. Cap. 12, 6. 7), während sie doch auf der andern Seite selbst eine Ungleichheit zwischen Mose und Christo behaupten und die Vergleichung nur beziehungsweise nehmen mufsten. Doch bleibt die Schwierigkeit der Beziehung auf das Collectivum der Propheten auch dann, wenn wir die Vergleichung nach Anleitung der Relation selbst beschränken. Das *tertium comparationis* liegt nämlich nach v. 18 in dem Mittleramte. Weil die Israeliten die Schrecken der göttlichen Majestät nicht ertragen können, so will Gott auch in Zukunft, wie er bisher durch Moses gethan, durch einen Mittler mit ihnen unterhandeln. Dies kann wenigstens nur in gewissem Sinne auf die Propheten insgemein bezogen werden, im vollkommenen nur auf Christum, der so wie Moses der eine Mittler des alten, so der eine Mittler des neuen Bundes ist.

Doch sind allerdings einige Gründe vorhanden, welche gegen die ausschliefsliche Beziehung auf Christum als Individuum zu sprechen scheinen. Dahin gehört 1) der Zusammenhang. Dieser ist ein doppelter. Zuerst spricht Moses v. 15 die Verheifsung in seinem eigenen Namen aus. Hier steht sie

in Beziehung auf das Vorige. Moses hatte den Israeliten den Gebrauch aller der Mittel untersagt, wodurch die abgöttischen Völker die Grenzen der menschlichen Erkenntnifs zu überschreiten suchten. Du sollst, sagt er, nicht also thun. Denn was jene auf diese sündige Weise vergeblich suchen, das wird dir von deinem Gotte wirklich gewährt. Hier war nun die Erinnerung an den Messias nicht nur ganz an ihrer Stelle, insofern sein Erscheinen, als die vollkommenste Gottesoffenbarung, das Verlangen nach höheren Mittheilungen am vollkommensten befriedigte, sondern es müfste uns auch sehr befremden, wenn der Stifter der alten Öconomie hier, wo sich eine so passende Gelegenheit darbot, nicht auf den Stifter der neuen hinweisen, und blos bei den zwischeninne liegenden unvollkommeneren göttlichen Mittheilungen stehen bleiben sollte. Allein auf der anderen Seite wäre es doch auch auffallend, wenn Moses derselben gar nicht gedächte, wenn er, der schon Cap. 13 die Kennzeichen der wahren und der falschen Propheten angegeben hatte, hier blofs auf die in der ferneren Zukunft zu erwartenden göttlichen Mittheilungen, und gar nicht auf die in der näheren Zukunft bevorstehenden hinwiese, und also ein Mittel nicht anwendete, was geeignet war seinen Ermahnungen besonderen Eingang zu verschaffen. — In einem andern Zusammenhange steht die Verheifsung v. 18. Moses hatte dieselbe v. 15 in seiner eigenen Person gegeben. Um ihr mehr Auctorität zu verschaffen, erzählt er in dem Folgenden, wann und wie er sie von Gott erhalten habe. Es war diefs am Sinai geschehen, wo Gott dem Volke bei der Promulgation des Gesetzes sich unmittelbar kund gegeben hatte, theils um ihm einen tieferen Eindruck von der Heiligkeit des Gesetzes zu geben, theils um sein Vertrauen auf den Mittler Moses zu befestigen, und ihm das Thörichte des Wunsches nach einer andern Art der göttlichen Mittheilung zu zeigen. Das Volk aber, ergriffen von Schrecken vor der furchtbaren Majestät Gottes, hatte gebeten, dafs Gott nicht ferner unmittelbar, sondern wie bisher durch einen Mitt-

ler mit ihm unterhandeln möge. Vgl. Exod. 20. Hierauf sprach der Herr zu Moses: „sie haben wohl geredet; einen Propheten will ich ihnen erwecken aus ihren Brüdern dir gleich; ich will meine Worte geben in seinen Mund und er soll zu ihnen reden Alles, was ich ihm gebieten werde." Es läfst sich nicht verkennen, dafs wenn je, so hier, eine göttliche Offenbarung über die Erscheinung Christi an ihrer Stelle war, der als Mittler zwischen Gott und Menschen seine Gottheit verhüllte und das Göttliche in menschlicher Form den Menschen näher brachte. Allein auf der andern Seite mufs man doch auch hier zugleich eine Hinweisung auf die früheren niederen Gesandten Gottes erwarten.

2) Am meisten aber scheint gegen die ausschliefsliche Beziehung auf den Messias als Individuum zu sprechen die Stelle v. 20—22. Dort werden die Kennzeichen eines falschen Propheten angegeben. Hat nun das Vorhergehende auf die wahren Propheten gar keine Beziehung, so läfst sich kaum eine passende Ideenverbindung angeben.

Wie läfst sich nun Beides, die Thatsache, dafs Moses unläugbar den Messias vor Augen gehabt hat, und die Thatsache, dafs doch daneben auch eine Beziehung auf die Propheten im Allgemeinen statt zu finden scheint, vereinigen? Am natürlichsten auf folgende Weise. Moses hat hier Christum im Auge, jedoch nicht nach seiner sichtbaren Erscheinung allein, sondern auch nach seiner unsichtbaren Wirkung vor derselben. Vgl. 1 Pet. 1, 11, wonach der Geist Christi durch die Propheten redete. Zwar redet er nicht von einem Collectivo der Propheten, zu dem am Ende zufällig auch Christus gehörte, wie Calvin und andere oben angeführte Ausleger annehmen; aber das Prophetenthum erscheint ihm in Christo, in dem seine Idee vollkommen realisirt wurde, personificirt. So findet hier also allerdings eine Mitbeziehung auf die übrigen Propheten statt, jedoch nicht als auf Individua, sondern nur in Bezug auf den auch in ihnen, wenngleich auf unvollkommenere Weise, wirksamen und

sie mit ihrem Haupte zu einer Einheit verbindenden Geist. Sie werden in Christo angeschaut, weil sie nur seine Organe waren, sein Geist ihre Wesenheit.

---

2) Die Messianischen Psalmen.

Die Messianische Verkündung geht, wie wir schon gesehen haben, weit über die Zeiten David's hinaus. Schon in der Genesis nahmen wir sie in immer steigender Bestimmtheit wahr — zuerst die Verheifsung, dafs die Nachkommenschaft des Weibes überhaupt den Sieg über das Reich des Bösen davon tragen werde, dann die Ableitung des Heiles von den Semiten, aus ihnen dann wieder Abraham, aus seinen Söhnen Isaak, aus dessen Söhnen Jakob hervorgehoben, endlich unter Jakob's zwölf Söhnen Juda, als der Stammvater des grofsen Wiederherstellers und Beruhigers bezeichnet, dessen friedliche Herrschaft sich über alle Völker der Erde erstrecken werde.

Von hieran erhielt die Messianische Weissagung keine neue bedeutende Erweiterung und nähere Bestimmung bis auf David. War bisher nur der Stamm bestimmt worden, aus dem der Erretter seinen Ursprung nehmen sollte, so wurde jetzt auch die Bestimmung der Familie hinzugefügt. Dieſs geschah in der prophetischen Verkündung, welche Gott durch den Propheten Nathan an den David ergehen liefs, als er nach Überwindung aller seiner Feinde, aus der tiefsten Erniedrigung zur höchsten Herrlichkeit erhoben, von Dankbarkeit durchdrungen, den Entschlufs gefafst hatte, Gott statt des bisherigen beweglichen heiligen Gezeltes einen stehenden Tempel zu erbauen; vgl. 2 Sam. 7. Mit Unrecht haben einige Ausleger, wie Calov, diese Verkündung ausschliefslich auf den Messias beziehen wollen. — Dagegen spricht so Manches, was sich nicht anders als theils auf den Salomo, theils auf die übrigen menschlichen Nachkommen David's beziehen kann; so soll nach v. 13 David's Nachkomme

Gott einen Tempel bauen, ein Ausspruch, der nach seiner Beziehung auf die vorhergegangene Erwähnung von David's Tempelbau nicht anders als von dem von Salomo zu erbauenden irdischen Tempel verstanden werden kann; nach v. 15 will Gott die Nachkommenschaft David's, wenn sie sich versündigt, nur gelinde und nicht durch gänzliche Verwerfung bestrafen, wo also die Beziehung auf eine blofs menschliche und daher sündige Nachkommenschaft klar ist. Dazu kommt, dafs 1 Chron. 22, 9 ff. von David selbst diese Verkündung zunächst auf den Salomo bezogen wird, und dafs Salomo sie auf sich bezieht, 1 Reg. 5, 5. 8, 17 ff., 2 Chron. 6, 7. Allein ebenso wenig darf man sie mit Grotius und A. auf den Salomo ausschliefslich beziehen, oder mit Anderen auf den Salomo und die übrigen irdischen Könige aus der Davidischen Familie. Bedenkt man, dafs dem David die Verheifsung des zukünftigen grofsen Wiederherstellers nicht unbekannt seyn konnte, der aus dem Stamme Juda entspringen sollte, so mufste er in den Worten der Verheifsung v. 16: „aber dein Haus und dein Königreich soll beständig seyn ewiglich vor dir, und dein Stuhl soll ewiglich bestehen," *) weit mehr finden, als eine Beziehung auf seinen Sohn Salomo, oder auch die ganze Reihe seiner ihm gleichen Nachfolger, die doch, wie alles Irdische und Sterbliche, einmal ein Ende nehmen mufste. Dafs er etwas Gröfseres darin wahrnahm, dafür spricht auch die grofse Bewegung und Rührung, in welche ihn nach v. 18 dieser Ausspruch versetzte.

---

*) Dafs das עד עולם hier nicht, wie Grotius annimmt, blofs eine verhältnifsmäfsig lange Zeitdauer bezeichnet, geht aus den Parallelstellen hervor. Ps. 89, wo die Verheifsung wiederholt wird, wird dasselbe v. 30 erklärt durch לָעַד und כִּימֵי שָׁמַיִם, v. 37 durch כַּשֶּׁמֶשׁ, v. 38 durch כְּיָרֵחַ; Ps. 72, wo ebenfalls auf diese Verheifsung zurückgesehen wird, durch לִפְנֵי שֶׁמֶשׁ. Man darf sich dagegen nicht etwa auf Ps. 21, 5 berufen. Denn bei diesem Psalm ist die Erklärung von David als Individuum gewifs ebenso unstatthaft, als die Messianische.

Das Richtige haben diejenigen gesehen, welche, wie schon Augustinus *de civitate dei XVII.* 8. 9, eine doppelte Beziehung zugleich auf Salomo und seine irdischen Nachfolger und auf Christus annehmen. Es kommt in den prophetischen Verkündungen sehr häufig vor, dafs ganze Stämme und Geschlechter als einzelnes Individuum angeschaut werden, dem dann dasjenige beigelegt wird, was den verschiedenen Gliedern derselben zukommt. Vgl. z. B. den Segen Jakob's Gen. 49. So ist es auch hier. Manches bezieht sich nur auf David's niedere und nächste Nachkommenschaft; so das Bauen des Tempels, die gelinde Züchtigung; Anderes deutet ausschliefslich auf den Messias hin; so die wiederholte Versicherung des ewigen Bestandes der Herrschaft; noch Anderes endlich wurde im niederen Sinne an Salomo und seinen Nachfolgern, im höheren Sinne an Christo erfüllt; so die Verheifsung: „ich will sein Vater seyn und er soll mein Sohn seyn." *)

So war also ein bedeutender Schritt weiter geschehen. Auf diese Weissagung sich stützend, verkünden nicht nur die Propheten die Abstammung des Messias von David und entlehnen aus seinem Leben die Züge, um sie veredelt und vervollkommnet auf seinen grofsen Nachkommen zu übertragen; sondern auch David selbst und andere heilige Psalmendichter wurden durch den heiligen Geist in das tiefere Verständnifs dieses Ausspruches geführt und erhielten über den Gegenstand desselben fernere Erleuchtung. **)

---

*) Vgl. Michaelis *Crit. Colleg. p.* 461 *sqq.* Hefs Gesch. David's I. S. 423 ff. *Anton de vatic. Mess.* Muntinghe zu Ps. 2. Die Messianische Erklärung wird auch durch das Zeugnifs des N. T. bestätigt. Vgl. Luc. 1, 32. 33. Hebr. 1, 5.

**) Dafs namentlich David durch die göttliche Verheifsung die Anregung und nachher durch den ihm beiwohnenden prophetischen Geist die fernere Erleuchtung erhielt, sagt Petrus Act. 2, 30. 31. Das Letztere beruht überdem auf dem Zeugnisse des Herrn selbst, Matth. 22, 43, wo er sagt, David habe ἐν πνεύματι, vom heiligen Geiste ergriffen, geredet. Dafs wahrhafte Messianische Weissagungen in den

Die mit Recht für Messianisch gehaltenen Psalmen zerfallen nun in eine doppelte Klasse:

1) Psalmen, in denen der Messias in Herrlichkeit und seine Herrschaft unter Bildern, entnommen von der irdischen Theokratie, besungen wird.

Hieher gehören Ps. 2. 45. 72. 110. Diese Psalmen haben viel Gemeinsames; sie gehen so deutlich auf dasselbe Subject, dafs mit der Messianität des einen auch die Messianität des andern erwiesen ist. Vergleichen wir diese Messianischen Weissagungen mit den früheren, so tritt uns ein bedeutender Unterschied gleich entgegen. Die früheren Aussprüche waren weit kürzer und mehr nur andeutend; jetzt können die Weissagungen schon zu ausführlichen Schilderungen werden, weil ihnen ein Substrat in der Gegenwart gegeben ist. Dem David war der Messias als sein Nachfolger auf seinem Throne, als König verkündet worden. So bildete denn in der Anschauung David's selbst und der andern heiligen Sänger das irdische Oberhaupt der Theokratie das Substrat für den künftigen grofsen Erneuerer und Wiederhersteller derselben. Diese Anschauungsform hat man in neuerer Zeit verkannt und aus derselben, mit Übersehung der zahlreichen Merkmale, welche auf einen König weit höherer Art hindeuten, auf die Beziehung aller Psalmen dieser Klasse auf ein irdisches Oberhaupt der Theokratie geschlossen. Theilweise unrichtig erklärt wurde die Thatsache schon von denjenigen älteren Auslegern, welche, wie Calvin, Grotius, Bochart (vgl. dessen *epist. ad Morlejum p. 42*), sich durch dieselbe zur Annahme einer doppelten Beziehung, einer niederen auf den David und einer höheren auf den Messias, genöthigt glaubten. Wir gehen jetzt zu den Bemerkungen über die einzelnen Psalmen dieser Klasse über.

Psalmen vorhanden sind, geht auch daraus hervor, dafs der Herr nach seiner Auferstehung seinen Jüngern bewies, dafs Alles was sich mit ihm zugetragen, nicht nur in den übrigen Büchern des A. T., sondern auch in den Psalmen vorher verkündet worden.

Psalm 2.

Der Inhalt dieses Psalmes, dessen Verfasser zwar nicht in der Überschrift genannt wird, für dessen Davidischen Ursprung aber theils die sich in der Stellung unter den Davidischen Psalmen kund gebende Tradition, theils die innere Beschaffenheit, indem der Schilderung offenbar die Verhältnisse der Davidischen Zeit zu Grunde liegen, *) theils die Ähnlichkeit mit erweislich Davidischen Psalmen, namentlich mit Ps. 110, theils endlich das Zeugnifs des N. T. Act. 4, 25 spricht, ist folgender. In einem prophetischen Gesichte erblickt der heilige Sänger zahlreiche Nationen und ihre Könige in wilder Empörung begriffen gegen Gott und seinen Gesalbten, ihren rechtmäfsigen König, v. 1 — 3. Indem er v. 4. 5 seinen Blick von dem wilden Getümmel auf Erden zu dem in erhabener Ruhe im Himmel thronenden Gotte erhebt, und verkündet, dafs er mit leichter Mühe den ohnmächtigen Aufruhr beschwichtigen werde, vernimmt er v. 6 die Stimme Jehovah's, dafs er seinen Gesalbten zum Könige eingesetzt habe, und folglich alle Versuche sich seiner Herrschaft zu entziehen, als zugleich gegen ihn, den Allmächtigen gerichtet, fruchtlos seyen. Unmittelbar darauf vernimmt er v. 7 — 9 eine andere Stimme, den Ausspruch des Gesalbten, dafs Jehovah ihm als seinem Sohne, den er durch mächtige Zeichen als solchen offenbaret, die Völker der ganzen Erde zum Eigenthum und zugleich das Recht und die Macht gegeben habe, schwere Strafen über diejenigen zu verhängen, welche sich seiner rechtmäfsigen Herrschaft entziehen wollen. Jetzt wendet sich der Verf. v. 10 — 12 zu den vor seinem Geistesauge gegenwärtigen Königen und ermahnt sie noch jetzt, ehe die furchtbaren, den Verächtern des Sohnes drohenden Strafgerichte hereinbrechen, durch demüthige Unterwerfung unter ihren König, den Sohn Gottes, der sowie er

*) Vgl. *Pareau instit. interpr. V. T. p.* 511.

seinen Feinden schrecklich, so seinen Freunden lieblich ist, seine Vergebung zu suchen.

Der Psalm hat nach der gegebenen Inhalts-Darstellung, wie nicht wenige Weissagungen der Propheten, einen dramatischen Charakter. Auf dem Schauplatze, in der inneren Anschauung, treten nach einander verschiedene Personen — der Verfasser selbst, die Aufrührer, Jehovah, sein Sohn und Gesalbter, redend oder handelnd auf, ohne dafs die Abwechselung durch eine Formel angezeigt wird.

Es fragt sich nun, wer unter dem Gesalbten und Sohne Gottes zu verstehen sey. Für den Messias sprechen alle diejenigen Gründe, durch welche überhaupt die Messianität einer Stelle des A. T. erwiesen werden kann.

1) Das Zeugnifs der Tradition. Er ist keinem Zweifel unterworfen und auch von den neueren nichtmessianischen Auslegern einstimmig zugestanden, dafs die Erklärung vom Messias unter den älteren Juden durchaus die herrschende war. Matth. 26, 63 fragt der Hohenpriester Jesum, ob er sey Christus der Sohn Gottes, und bedient sich also zweier aus unserm Psalme entnommener Benennungen des erwarteten-Erretters; und ebenso spricht mit Rücksicht auf unseren Psalm Joh. 1, 49 Nathanael zu Christo: „du bist Gottes Sohn; du bist der König von Israel." Noch sind uns in den älteren Jüdischen Schriften, im Sohar, dem Talmud u. a. zahlreiche Stellen erhalten, in welchen der Psalm Messianisch erklärt wird; vgl. die Sammlungen bei *Raym. Martini, pug. fid. ed. Carpzov*, an mehreren Orten, und bei *Schöttgen de Messia p.* 227 *ff.* Noch Kimchi und Jarchi gestehen, dafs die Messianische Erklärung bei ihren Vorfahren die herrschende gewesen sey, und der letztere gibt auf eine sehr aufrichtige Weise den Grund seiner Abweichung von dieser Erklärung an, indem er sagt, er wolle ihn לתשובת המינם, zur Wiederlegung der Ketzer, d. h. um die von den Christen aus ihm entnommenen Beweise zu entkräften, lieber von David erklären. Die Worte „zur Widerlegung der Ketzer" sind zwar,

wie

wie es scheint theils aus Censurrücksichten, theils weil man diefs Geständnifs zu offenherzig fand, in vielen Jüdischen und Christlichen Ausgaben ausgelassen; doch hat sie Pococke in den *not. miscell. ad Portam Mosis p.* 308 *ff. ed Lips.* aus einer Handschrift restituirt, und sie finden sich auch in einer Erfurter Hdsch. Die Christen suchten aus diesem Psalme die Gottheit des Messias und seine ewige Erzeugung aus dem Vater zu beweisen; um ihnen diesen Beweis ganz abzuschneiden, hielten es die neueren Juden für besser dem Psalm ein anderes Subject zu geben.

2) Für die Messianische Erklärung sprechen hier, wenn irgend, deutliche Zeugnisse des N. T. Act. 4, 25. 26 führen die versammelten Apostel die ersten Verse unseres Psalmes an und beziehen sie auf Christum. Zwar hat nach dem Vorgange von Eckermann (Beitr. 1, 2, 133 ff.) Ammon (Christol. p. 38) behauptet, dafs sie sich der ersten Verse unseres Psalmes blofs deshalb bedient haben um mit Worten des A. T., also stärker und eindringlicher, zu Gott zu beten; allein die Unrichtigkeit dieser Annahme zeigt sich leicht. Schon die Formel: ὁ διὰ στόματος Δαβὶδ τοῦ παιδός σου εἰπών zeigt, dafs die Apostel eine eigentliche Weissagung auf Christum in dem Psalme fanden. Es ist auch sonst gewöhnlich, dafs bei der Anführung einer Messianischen Weissagung aus den Psalmen auf die göttliche Erleuchtung, als die Quelle derselben hingewiesen wird. Vgl. Matth. 22, 43. Act. 2, 30. 31. Dazu kommt dann noch, dafs die Apostel die Messianische Erklärung als traditionell vorfanden, und dafs auch aus anderen Stellen hervorgeht, dafs sie dieselbe billigten. Act. 13, 33 führt Paulus v. 7 unseres Psalmes an, und erklärt ihn von der Auferstehung Christi. Dafs hier nicht etwa, wie Eckermann l. c. p. 174 ff. und Ammon l. c. behaupten, eine blofse Anwendung statt fand, geht daraus hervor, dafs der Apostel diese und andere Stellen zum Erweise anführt, dafs in Christi Auferstehung die den Vätern ertheilte Verheifsung erfüllt worden sey. Hebr. 1, 5 wird eben-

falls v. 7 angeführt und aus demselben die Erhabenheit Christi über alle Engel dargethan, und Hebr. 5, 5 wird gesagt, dafs Gott die Worte dieses Verses zu Christo gesprochen habe.

3) Ein ebenso schlagender Beweis aber läfst sich aus inneren Gründen für die Messianität des Psalmes führen. Es kommen in demselben deutliche Merkmale vor, welche nicht irgend einem irdischen Könige, sondern allein dem Messias zukommen. — Zuvörderst, der in unserem Psalme geschilderte König erscheint als ein Wesen übermenschlicher Natur. Wir berufen uns hier zuerst auf v. 7: „Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt." Wir geben hier den neueren Auslegern gerne zu, dafs aus der Benennung Sohn Gottes, an und für sich genommen, nichts geschlossen werden kann. Sie wird nicht selten auch den irdischen Leitern der Theokratie beigelegt. Allein alsdann geht die Benennung nicht von dem Begriffe der Zeugung, sondern von dem Begriffe der Stellvertretung und der Unterordnung aus; nicht das physische, sondern nur das moralische Verhältnifs des Vaters zum Sohne wird auf das Verhältnifs Gottes zu seinen irdischen Stellvertretern übertragen. Die Benennung: Sohn Gottes, ist in diesem Falle ganz gleichbedeutend der Benennung: Knecht Gottes. Allein dafs hier die Benennung: Sohn Gottes in einem andern Sinne zu nehmen sey und auf eine eigentliche Sohnschaft deute, zeigt das parallele: „heute habe ich dich gezeugt." Man fand in diesen Worten häufig die ewige Zeugung des Sohnes aus dem Vater ausgesprochen. Das היום heute, nahm man als Bezeichnung der Ewigkeit, in welcher keine Zukunft und keine Vergangenheit ist, und welche daher am passendsten unter dem Bilde der Gegenwart dargestellt wird. So unter den Kirchenvätern schon *Athanasius, opp. ed. Col. I. p.* 261, und Augustinus z. d. St. *opp. ed. Cler. IV. p.* 4, welcher sagt: *„in aeternitate nec praeteritum quidquam est, quasi esse desierit; nec futurum, quasi nondum sit, sed praesens tantum, quia quidquid aeternum est, semper est."* Diese Erklärung, welche ungeachtet des Widerspruches in der

älteren Kirche von Theodoret, in der neueren von Calvin, durchaus die herrschende wurde, und welche unter den neueren Auslegern noch von Muntinghe, der sich jedoch schwankend ausspricht, und Ringeltaube z. d. St. und von Michael Weber *(Progr. generatio filii dei aeterna, nova l. Ps.* 2, 7 *explicatione illustr.* Witt. 1786) vertheidigt wird, ist allerdings unhaltbar, weil die Darstellung der Ewigkeit als Gegenwart zwar bei späteren Theologen und Philosophen nicht selten ist *), aber doch den Psalmensängern ferne zu liegen scheint. Aber ebenso wenig begründet ist die Erklärung zahlreicher neuerer Ausleger, welche um den Vers einem irdischen Subjecte anzupassen, denselben entweder durch adoptiren, oder durch zum Sohne, mit dem Begriffe der Unterordnung, der Stellvertretung und der Fürsorge, machen, erklären. Was die erstere besonders von Ilgen *(de notione tituli filii dei,* Jena 1794, abgedr. in Paulus Memorabilien St. 7. S. 162) vertheidigte Erklärung betrifft, so steht ihr entgegen, dafs sich keine einzige Stelle nachweisen läfst, wo יָלַד in der angenommenen Bedeutung vorkäme. Diefs erkennt selbst De Wette an (Comm. p. 111.): „Dafs יָלַד hier adoptiren heifse, kann man nicht mit Ilgen sagen; auch nicht Ps. 87, 4. 6, welche Stelle er zum Beweise anführt, kommt es in dieser Bedeutung vor." Ebenso wenig haltbar aber ist die andere Erklärung. Auch wir nehmen die declarative Bedeutung des Verbi יָלַד hier als hinreichend begründet und richtig an **); vgl. die Beispiele bei *Glassius phi-*

*) Vgl. z. B. *Philo de profug. p.* 458. *E ed. Francof.* σήμερον ἐστὶν ὁ ἀπέρατος καὶ ἀδιεξίτητος αἰών· μηνῶν γὰρ καὶ ἐνιαυτῶν, καὶ συνόλως χρόνων περίοδοι δόγματα ἀνθρώπων εἰσὶν, ἀριθμὸν ἐκτετιμηκότων, τὸ δὲ ἄψευδὲς ὄνομα αἰῶνος, ἡ σήμερον.

**) In diesem Sinne fafste den Ausdruck auch Paulus Act. 13, 33, wo er unseren Vers von der Auferstehung Christi, als demjenigen *factum* erklärt, wodurch Christus vorzugsweise als Sohn Gottes erklärt wurde. Man hat sich den Ausspruch Jehovah's als zu der Zeit gesprochen zu denken, wo er seinen Sohn durch deutliche Erweise als solchen kund gab; dann erhält das הַיּוֹם seine passende Erklärung.

Iol. S. III, 3 *No.* 15 *). Es ist nicht seltener Sprachgebrauch der Schrift, dafs von einer Sache oder Person gesagt wird: sie werde, wenn sie als dasjenige was sie ist, erkannt wird; vgl. z. B. Röm. 1, 4 wo das ὁρισθέντος mit Verkennung dieses Sprachgebrauches fälschlich von den Auslegern durch: „welcher erwiesen wurde" übersetzt wird, in welcher Bedeutung das Verbum nicht vorkommt. Aber יָלַד kann doch in declarativer Bedeutung nichts anders bedeuten, als: für gezeugt erklären. Ich habe dich gezeugt = ich habe dich für von mir erzeugt erklärt. Dieſs ist dann allerdings s. v. a.: ich habe dich für meinen Sohn erklärt; ebenso wie Jerem. 2, 27 die Worte: „mein Vater bist du" und „du hast mich gezeugt" im Parallelismus stehen. Allein sie können doch nur insofern in diesem Sinne genommen werden, als man bei der eigentlichen Bedeutung des Sohnes stehen bleibt, nur in Beziehung auf den Ursprung und die Abstammung, nicht in Bezug auf die moralische Bedeutung der Unterordnung und der Stellvertretung. Nach dem Parallelismus kann alsdann auch in den Worten: „Du bist mein Sohn", nur von einem Sohne im eigentlichen Sinne die Rede seyn. Dafs aber die Könige nicht in diesem Sinne Söhne Gottes genannt wurden, sondern nur im figürlichen, ist von den Auslegern allgemein anerkannt. Vgl. Rosenmüller und De Wette z. d. St. Der letztere sagt: „das Prädicat Sohn Jehovah's drückt entweder die besondere Liebe Jehovah's zu dem Subjecte und dessen sittliche Gottähnlichkeit aus, oder dafs die Königswürde von Gott ertheilt sey, oder beides." Keine einzige Stelle hat man beigebracht, wo zeugen bedeu-

*) Vgl. Calvin z. d. St.: *Non genitus dicitur nisi quatenus pater filium suum esse testatus est — non ut filius dei esse quoad se inciperet, sed ut talis patefieret mundo. Haec genitura non de mutuo patris et filii respectu intelligi debet, sed tantum significat ab initio absconditum in arcano patris sinu obscure deinde sub lege adumbratum, ex quo prodiit cum claris insignibus cognitum fuisse dei filium.*

tete: zu einem Sohne, in jenem uneigentlichen Sinne, machen; selbst 1 Cor. 4, 15 ist von einer realen, der physischen analogen Zeugung durch Mittheilung des Geistes die Rede. Nehmen wir nun noch hinzu, dafs v. 12 das Subject des Psalmes schlechthin der Sohn genannt wird, was auf eine Sohnschaft in einem ganz besonderen und ausschliefslichen Sinne hinführt, welche jede nähere Bestimmung unnöthig machte, und vergleichen wir Ps. 45 v. 7 und Ps. 110, 5, wo dem Subjecte unseres Psalmes die Namen אֱלֹהִים und אֲדֹנָי beigelegt werden, so wird uns kein Zweifel übrig bleiben, dafs auch hier von einem Sohne Gottes im eigentlichen Sinne geredet werde. — Aufserdem finden sich aber noch andere Züge, welche auf einen übermenschlichen Charakter des Subjectes unseres Psalmes hinweisen. Hieher gehört namentlich v. 12. Dort werden die Empörer ermahnt sich in Demuth und Ehrfurcht ihrem Könige zu unterwerfen, weil sonst in Kurzem sein Zorn entbrennen werde, während er Heil denjenigen ertheile, die bei ihm ihre Zuflucht suchen. Wenn hier schon das Zürnen, wie De Wette bemerkt, auf einen irdischen König nicht passen will; so noch weit weniger die Ermahnung, bei dem Könige Schutz zu suchen, und auf ihn das Vertrauen zu setzen. Immer werden die Israeliten von ihren heiligen Sängern ermahnt, nicht bei schwachen Menschen, sondern nur bei dem starken Gotte ihre Zuflucht zu suchen und ihm allein zu vertrauen. Vgl. z. B. Ps. 118, 9: „es ist besser auf den Herrn vertrauen, denn sich verlassen auf Fürsten." 146, 13: „verlasset euch nicht auf Fürsten; denn sie sind Menschen, die können ja nicht helfen." Mich. 7, 5. Wie schwer diese Stelle mit der Nichtmessianischen Auslegung zu vereinigen sey, sah schon Abenesra, und suchte sich daher durch die Annahme eines plötzlichen Wechsels des Subjectes zu helfen. „Küsset den Sohn, damit er (Jehovah) nicht zürne." Dieser Annahme sind auch Rosenmüller und De Wette beigetreten. Allein es beruht dieselbe nur auf Willkühr; wo kein zwingender Grund zu einer Ausnahme

im Contexte vorhanden ist, mufs sich das Pronomen auf das nächstvorhergehende Nomen, also hier auf den Sohn beziehen, und ein Grund findet hier um so weniger statt, als auch v. 9 von dem Sohne gesagt worden, dafs er die Völker zerschmettern solle mit eisernem Scepter. Vgl. auch Ps. 110, 6. 7.

Ferner, die Völker und Könige der Erde versuchen es, das Joch des Jehovah und des von ihm eingesetzten Königes abzuschütteln. V. 1 — 3. Die Völker und Könige von einem Ende der Erde bis zum anderen werden von Jehovah dem Könige zum Besitzthum gegeben. V. 8. Von einem irdischen Oberhaupte der Theokratie konnte selbst die gröfste Übertreibung solches nicht aussagen; dagegen ist es eine stehende Bezeichnung des Messianischen Reiches, dafs es sich von einem Ende der Erde bis zum anderen erstrecken und alle Völker umfassen werde. Vgl. z. B. Zachar. 9, 10. Jes. 2, 2. Mich. 4, 1. Hier haben mehrere neuere Nichtmessianische Ausleger, wie Ammon (Christol. S. 36.) sich durch die Annahme aus der Verlegenheit gezogen, dafs אַפְסֵי אֶרֶץ die äufsersten Grenzen des Jüdischen Reiches bezeichne. Allein dagegen haben schon Rosenmüller und De Wette zu v. 8. gezeigt, dafs אֶפֶס nicht wie גְּבוּל Grenze, sondern das Äufserste bezeichnet, und dafs der Ausdruck אפסי ארץ nie von den Grenzen Palästina's vorkommt, sondern immer in der allerweitesten Bedeutung steht, sowie auch nur willkührlich der umfassende Ausdruck גּוֹיִם entweder auf die nächsten umwohnenden Völkerschaften beschränkt, oder gar auf die Israelitischen Stämme bezogen wird. Für die weiteste Auffassung entscheidet die Parallelstelle Ps. 72, 8. 11.

Ferner, gegen einen irdischen König spricht, dafs hier die Empörung gegen den Gesalbten und Sohn Jehovah's so ganz als Empörung gegen Jehovah selbst dargestellt wird, und die Völker ermahnt werden sich ihm in Demuth und Ehrfurcht zu unterwerfen. Eine ganz andere Sache wäre es, wenn von Feinden die Rede wäre, welche den Umsturz der Theokratie beab-

sichtigten; die Feinde aber, welche hier auftreten, haben keine andere Absicht, als sich selbst von dem Joche des Königes zu befreien. Es möchte aber an Parallelstellen fehlen, nach welchen eine solche Absicht als Empörung gegen den Jehovah betrachtet worden wäre.

Endlich, die Willkührlichkeit der Nichtmessianischen Erklärung wird hinreichend erwiesen durch die grofse Uneinigkeit ihrer Vertheidiger, wenn es gilt, Subject und Veranlassung des Psalmes zu bestimmen, sowie durch die besonderen Schwierigkeiten, welche jeder Bestimmung der Art noch aufser den allgemeinen schon angeführten entgegen stehen. Soll für die Nichtmessianische Erklärung noch eine Spur von Wahrscheinlichkeit übrig bleiben, so müfste man doch wenigstens nachweisen können, dafs entweder David oder Salomo Verfasser des Psalmes seyn könne. Selbst diese Möglichkeit aber wird nach dem Vorgange von Hensler (Bemerkungen zu Stellen in den Psalmen und der Genesis S. 4), von Rosenmüller und de Wette mit Gründen bestritten, welche schwer zu widerlegen seyn möchten. Gegen diejenigen, welche nach dem Vorgange der Jüdischen Ausleger annehmen, dafs der Psalm zu der Zeit von David verfafst worden, als die Philister sich zum Kriege gegen ihn rüsteten (vgl. 2 Sam. 5, 17), spricht nicht nur, dafs v. 6 der Berg Zion der heilige genannt wird, eine Benennung, die ihm erst dann gegeben werden konnte, nachdem das Heiligthum auf ihm errichtet worden, was erst nach dem Philistäischen Kriege geschah, sondern auch, dafs von Völkern und Königen die Rede ist, die sich von einer Herrschaft, der sie schon unterworfen, frei machen wollen, während den Israeliten damals weder die Philister, noch irgend andere auswärtige Völker unterwürfig waren. *) Gegen Andere, welche eine Bezie-

*) Der von Rosenmüller und de Wette aufserdem angeführte Grund, dafs David nicht auf dem Berge Zion, sondern zuerst zu Bethlehem, nachher zu Hebron gesalbt worden sey, ist nicht trif-

hung auf die Kriege gegen Isboseth oder auf die Empörung Absalom's annehmen, spricht nicht nur, dafs hier von auswärtigen Feinden, sondern auch dafs von mehreren Königen nebst ihren Völkern die Rede ist. Ebenso wenig kann der Psalm mit Anderen auf die Kriege bezogen werden, von denen 2 Sam. 8 berichtet wird. Denn auch dort hatte es David nicht mit Völkern zu thun, welche früher seiner Herrschaft unterwürfig, sich gegen ihn empörten. Diejenigen, welche ungeachtet dieser Gründe, dennoch die Beziehung des Psalmes auf David behaupten, müssen, wie Justi (Nationalges. der Hebr. III. p. 89), zugestehen, dafs sie kein Lebensverhältnifs David's angeben können, auf welches derselbe pafst, womit dann bei der verhältnifsmäfsigen Reichhaltigkeit unserer Nachrichten über David's Leben eigentlich zugestanden ist, dafs er sich überhaupt nicht auf ihn beziehen kann. — Noch weniger aber läfst sich der Psalm auf Salomo beziehen. Dürfte man auch auf die blofse Nichterwähnung einer Empörung unter seiner Regierung nicht bauen, so geht doch aus der Bemerkung 1 Reg. 5, 4. 5. 18 und 1 Chron. 22, 9, dafs unter seiner Regierung beständiger Friede geherrscht habe, hervor, dafs man unter derselben keinen so grofsen Aufstand annehmen darf. — Ist aber die Beziehung des Psalmes auf David und Salomo unmöglich, so bleibt nichts Anderes übrig, als sich zu der Messianischen Erklärung zu wenden. Denn wollten wir auch, wovon wir weit entfernt sind, de Wette zugeben, dafs die Ausdrücke nicht so sehr zu urgiren seyen, weil eine schmeichelnde Hofpoesie (!) sich manche Übertreibung erlaubt haben könne, so konnte doch selbst die gröfste Übertreibung von einem der späteren Könige solches nicht aussagen. Die Übertreibung könnte sich ja doch nicht auf die Schilderung der Gegenwart, sondern nur auf die Ver-

---

tig, weil die Präposition עַל sehr füglich durch über übersetzt werden kann, wo dann der Hauptsitz der Theokratie, wie öfter, die Theokratie selbst bezeichnet.

heifsungen von der Zukunft beziehen. Nun aber werden dem Könige nicht nur die Völker und Könige der ganzen Erde zum Besitzthum verheifsen, sondern sie werden auch als ihm schon unterwürfig und im Begriff sich von seiner Herrschaft zu befreien dargestellt. Diefs wäre doch immer eine historische Situation, und es läge dem Nichtmessianischen Ausleger ob, dieselbe, oder wenigstens ihre Möglichkeit, geschichtlich nachzuweisen. Dafs diefs aber nicht angehe, geht schon daraus hervor, dafs de Wette es nicht einmal wagt, eine Vermuthung über eine solche spätere geschichtliche Situation aufzustellen.

Diese Gründe für die Messianische und gegen die Nichtmessianische Auslegung sind so einleuchtend, dafs selbst solche sich entschieden für die erstere erklärt haben, deren dogmatische Überzeugung sie derselben abgeneigt machen mufste. So sagt Eichhorn (Biblioth. der Bibl. Literat. 1, 534): „Es ist nicht zu läugnen: bei diesem Gesichtspunkte behält jede Schilderung ihren natürlichsten Sinn; jeder Ausdruck steht an seiner rechten Stelle und jedes Wort geht in einem helleren Lichte auf. Was kann man mehr zur Empfehlung eines Gesichtspunktes verlangen? Kein Jude hat es sich daher beifallen lassen anders von ihm zu denken, als bis die Polemik gegen die Christen ihnen im 11ten Jahrhundert ungefähr die Erklärung von David empfohlen hat. Und wenn scharfsinnige Männer selbst unter christlichen Auslegern die letzte der ersteren vorziehen, so ist wohl mehr der Augenblick der Entscheidung, als der Mangel an sprechenden Messianischen Zügen im Psalm daran Schuld." Ebenso bestimmt erklärt sich Bertholdt *(de ortu theologiae Hebr. p.* 123*)*: „*quae hic de rege dicuntur tam ampla et magnifica sunt, ut qualemcunque sive Davidem, sive Salomonem, sive alium celebrari statuere velis, parum apte et congruenter dici videantur.*" Rosenmüller, der in der ersten Auflage die Beziehung auf Salomo vertheidigt hatte, ist in der zweiten Auflage zu der Messianischen Erklärung zurückgekehrt. Aufserdem sind unter ihren Vertheidigern zu nen-

nen Dathe, Hufnagel *(diss. in h. Ps.)*, Anton *(de ratione prophetias Messianas interpretandi p. 17)*, Kuinöl (Mess. Weiss. p. 12 ff.), der jedoch später seine Meinung geändert und die Beziehung auf David behauptet hat *(Comm. in Act. Ap. p. 156)*, Knapp, Reinhard, Brentano, Dereser, Muntinghe und viele Andere.

Wir haben jetzt noch kurz die Einwürfe zu widerlegen, welche man gegen die Messianische Erklärung erhoben hat. Man sagt 1): „Nach der Lehre des Christenthums ist der Messias kein Völkerbezwinger, den eisernen Scepter führend, sein Reich ist nicht von dieser Welt." So de Wette. Wir haben zur Widerlegung dieses Grundes nicht nöthig, in der Erklärung von v. 9 dem Augustinus und Theodoret beizutreten, welche denselben bildlich auffassen, und nicht auf die Vernichtung der Sünder, sondern der Sünde beziehen. *) Obgleich eine solche bildliche Darstellung sonst nicht ohne Beispiel ist, so wird doch hier die Annahme derselben von dem Contexte durchaus nicht zugelassen. Nach demselben ist die Rede von schweren Strafen, welche der Sohn Gottes über seine Feinde verhängen wird, wenn sie hartnäckig in ihrer Empörung gegen seine rechtmäfsige Herrschaft beharren, während ihnen im Falle der Einkehr Vergebung angekündigt wird. Gewifs streitet diefs aber weder gegen die Alttestamentliche, noch gegen die Neutestamentliche Lehre vom Messias. Was das A. T. betrifft, so heifst es Jes. 11, 4 von dem Messias, er werde mit dem Stabe seines Mundes die Erde schlagen und mit dem Odem seiner Lippen den Gottlosen tödten; nach Ps. 72, 4 wird er die Unterdrücker vernichten; nach Ps. 110, 6 wird er Gericht unter den Völkern

*) Der erstere gibt den Sinn also an: *„Contere in iis terrenas cupiditates et veteris hominis lutulenta negotia et quidquid de peccatore limo contractum atque inolitum est;"* der letztere sagt: συντρίψει αὐτοὺς ὡς σκεύη κεραμέως, ἀναλύων καὶ ἀναπλάττων διὰ τῆς τοῦ λουτροῦ παλιγγενεσίας, καὶ τῷ πυρὶ τοῦ πνεύματος στερεμνίους ἀπεργαζόμενος.

halten und die Feinde seines Reiches vertilgen; nach der Lehre des N. T. wird derselbe Christus, der, als er in Knechtsgestalt einherging, Niemanden richtete, dereinst in Majestät zum furchtbaren Strafgerichte über seine Feinde erscheinen. Vgl. Matth. 24 und viele andere Stellen. Ja Christo werden auch die niederen Strafgerichte beigelegt, welche als Vorspiel des zukünftigen grofsen Gerichtes über die Feinde des göttlichen Reiches verhängt werden. So kam er bei der Zerstörung Jerusalem's Matth. 10, 23. Man sieht aber um so weniger ein, wie man hier einen Widerspruch gegen die christlichen Vorstellungen vom Messias finden kann, da die Quelle derselben, das N. T., gerade mit den Worten unseres Psalmes die Strafen schildert, welche Christus über die Feinde seines Reiches verhängen wird. Vgl. Apoc. 2, 27. 12, 5. 19, 15. Es geht der ganze Einwurf aus von Nichtunterscheidung der doppelten παρουσία Christi, durch die man verleitet wird, dasjenige, was nur von der ersten gilt, als allgemeingültig zu nehmen. Sehr treffend hat denselben schon Calvin widerlegt: „*Mirum videri posset, quum Prophetae alibi Christi mansuetudinem, clementiam et facilitatem celebrent, hic rigidum et austerum plenumque terroris describi. Sed quia severa haec et formidabilis dominatio nonnisi ad incutiendum hostibus metum posita est: humanitati, qua suos Christus blande et suaviter fovet, minime contraria est. Nam ut se placidis ovibus amabilem pastorem exhibet, ita feras bestias necesse est ab eo durius tractari, ut earum truculentiam vel corrigat vel compescat. — Et certe utrumque illi apte tribuitur, quia a patre missus est, ut pauperes ac miseros salutis nuntio exhilaret, captivos solvat, aegrotos sanet, tristes et afflictos ex mortis tenebris educat in lucem vitae. Jes.* 61, 1. *Rursum, quia multi sua ingratitudine ejus in se vindictam provocant, ad subigendam eorum duritiam, quodammodo novam personam induit.*"

2) „Der Messias sollte die Völker erst besiegen und un-

terjochen; im Psalm aber wollen schon unterjochte Völker sich gegen ihn empören und frei machen. Auch ist die Erfüllung schwer nachzuweisen. Es sind wohl Völker gewesen, die eine Zeit lang sich feindselig gegen Jesu Lehre bezeugten, aber wo ist die Nation, die, nachdem sie diese Religion schon angenommen hatte, dieselbe wieder anfeindete und auszurotten suchte?" So de Wette und Hensler l. c. p. 4. Der erste Theil dieses Einwurfes fällt weg durch die Bemerkung, dafs bei einem prophetischen Gesichte Alles auf den Standpunkt ankommt, den der vom heiligen Geiste erfüllte Seher nimmt. Entweder nimmt er seinen Standpunkt in der Gegenwart und überschaut von dort aus die Zukunft, oder er nimmt seinen Standpunkt in der näheren Zukunft und überschaut von dort aus die entferntere. So nimmt z. B. Jesaias Cap. 53 seinen Standpunkt zwischen dem Leiden und der Verherrlichung Christi, so dafs ihm das erstere als vergangen, die letztere als zukünftig erscheint. So fühlt sich denn auch hier der Seher im Geiste in die Zeit versetzt, wo der Messias schon erschienen ist, und ein grofser Theil der Völker sich seiner Herrschaft unterworfen hat. Er sieht, wie sie sich gegen ihren rechtmäfsigen Herrn empören, und verkündet, dafs ihr Bestreben eitel und nichtig sey, dafs der Vater den Sohn stets von Neuem verherrlichen und seine Verächter verderben werde. — Die Verkündung der zukünftigen Empörung der Völker und Könige gegen den Messias hat aber auch dann nicht einmal etwas Befremdendes, wenn wir von David's übernatürlicher Erleuchtung absehen wollen. David hatte das Verderben der Menschen hinreichend kennen gelernt, um voraussehen zu können, dafs bei der Erscheinung seines grofsen Nachfolgers nicht Alles sich ihm gleich freiwillig unterwerfen, oder im Gehorsam gegen ihn beharren werde. — Was den zweiten Theil des Einwurfes betrifft, so liefert schon allein die Geschichte des letzten Jahrhunderts die treffendste Widerlegung desselben. Möchte sich dieselbe nur nicht auch noch aus der Gegenwart entnehmen lassen! Empörung gegen Christum kann

statt finden, wenn man auch den Christennamen beibehalten mag, und fehlt es doch in der neueren Geschichte nicht an einem grofsen Beispiel, wo man selbst diefs nicht mehr mochte!

3) „Die ganze Beschaffenheit des Psalmes, die lebendige und fortschreitende Schilderung, die anschauliche Darstellung der Feinde — Alles führt darauf, dafs der Zweck des Liedes local und sein Gegenstand gegenwärtig war." So Herder, Hebr. Poesie 2, p. 402. Möller, in Eichhorn's Bibl. VI. p. 207. Allein wäre dieser Grund beweisend, so würde es überhaupt keine Messianischen Weissagungen geben. Eben weil die Weissagungen in der Anschauung gegeben wurden, erscheint Alles in ihnen als gegenwärtig, und die Schilderung ist immer durchaus lebendig und mufs oft einen dramatischen Charakter annehmen.

Psalm 45.

Nach einer kurzen Einleitung singt der heilige Sänger das Lob eines herrlichen Königes, ausgezeichnet durch Schönheit, Lieblichkeit der Rede, Tapferkeit, Gerechtigkeit. V. 3 — 6. Sein Reich ist ein ewiges, und in diesem Reiche, wo er in der erhabensten Schönheit und Würde erscheint, werden ihm die seltensten Freuden und Ehren zu Theil, zur Belohnung seiner grofsen Verdienste. V. 7 – 9. Was den Glanz des Königes erhöht, sind seine Weiber, Töchter der Könige; unter ihnen ist besonders eine ausgezeichnet, welche zu seiner Rechten in Ophiritischem Golde prangt. V. 10. An diese wendet sich v. 11 — 13 der Sänger. Er fordert sie auf, dafs sie sich mit ganzer Liebe zu ihrem Herrn und König wende und ihm alles Andere aufopfere und nachsetze: dann werde sie sich seiner innigsten Liebe und mit ihr der höchsten Ehrfurcht der blühendsten Nationen erfreuen. Darauf beschreibt der Sänger v. 14 — 16 die Herrlichkeit der Braut, wenn sie mit andern ihr innig verbundenen Jungfrauen dem Könige zugeführt wird. Endlich wen-

det er sich v. 17. 18 wiederum an den König, und verheifst ihm eine glänzende Nachkommenschaft, welche unter seinen Auspizien die ganze Erde beherrschen soll, indem er zugleich die Hoffnung ausspricht, dafs sein Lied ihn noch in ferner Zukunft unter zahlreichen Nationen verherrlichen werde.

Es findet sich in Bezug auf das Subject dieses Psalmes unter den Auslegern eine grofse Verschiedenheit der Ansichten. Fast alle älteren christlichen Ausleger nehmen als solches entschieden den Messias an. Unter den neueren sind dieser Auslegung treu geblieben Runge *(comment. in h. Ps. Dresd.* 1781*)*, Michaelis, Lowth *(de sacr. poes. Hebr. p.* 611*)*, Dathe, Anton *(de rat. proph. Mess. p.* 29*)*, Kuinöl (Mess. Weiss. p. 56 ff.), Ringeltaube, Muntinghe, Pareau, *(instit. interp. V. T. p.* 511. 12*)* und A. Zu ihr ist auch Rosenmüller in der zweiten Auflage seines Comm. zurückgekehrt, mit der Bemerkung, dafs die Nichtmessianischen Ausleger auf das Verdienst einer gesunden Auslegung keinen gerechten Anspruch machen können. Dagegen hat eine grofse Anzahl neuerer Ausleger die Nichtmessianische Erklärung vertheidigt. Unter ihnen findet sich dann wieder grofse Uneinigkeit. Die einen nehmen den Psalm als Brautlied, und zwar entweder gesungen bei der Vermählung Salomo's mit einer ausländischen, wahrscheinlich Ägyptischen Königstochter — so nach dem Vorgange von Grotius, zuletzt Dereser und Kaiser (Psalmen p. 194) — oder bei der Vermählung eines Perserköniges — so Augusti (praktische Einleit. in die Psalm. S. 30). — Andere dagegen behaupten, dafs dasjenige, was von den Weibern, und namentlich, was von der Königin vorkomme, nur Nebensache, nur zur Verherrlichung des Königes angebracht, und dafs diese der eigentliche Zweck des Gedichtes sey. Diese sind dann wieder insofern getheilt, als nach den einen der verherrlichte König ein Israelitischer seyn soll — so Döderlein, welcher früher in dem *auctar. ad Grotium* die Messianische Erklärung vertheidigt hatte, (theol. Bibl. 1. p. 183 ff.) — nach den

andern ein Perserkönig — so Rosenmüller erste Ausgabe, und de Wette.

Wir können nicht anders als der Messianischen Erklärung beitreten, und zwar aus folgenden Gründen:

1) Für dieselbe spricht das Zeugnifs der Tradition. Von dem Messias erklärt den Psalm nicht blofs der Chaldäische Paraphrast, sondern dieselbe Erklärung findet sich auch in zahlreichen Stellen anderer alten Jüdischen Schriften. Vgl. die Sammlungen bei Schöttgen l. c. p. 234. Selbst mehrere neuere Jüdische Ausleger, wie Abenesra und Kimchi, erklären, auf die Tradition gestützt, den Psalm vom Messias. Wir können aber dieselbe noch viel weiter verfolgen. Es ist durchaus undenkbar, dafs die Sammler der Psalmen diesen Psalm in ihre Sammlung aufgenommen haben sollten, wenn er ein Brautlied auf die Vermählung eines Israelitischen Königs, oder gar ein Lied zur Verherrlichung eines Perserkönigs, von einem elenden Schmeichler verfafst, seyn sollte. *) Diejenigen, welche einen Perserkönig zum Gegenstande der nach ihrer Ansicht in dem Psalme verschwendeten Lobeserhebungen machen, werden durch das Gewicht dieses Grundes ganz besonders getroffen. Denn wäre der Gegenstand des Psalmes ein Israelitischer König, etwa David oder Salomo, so könnte man noch mit Stark *(Carmina Dav. 1, p. 462)* mit einigem Scheine einwenden: zur Zeit der Sammler sey die richtige Auslegung schon verloren gewesen, und er sey von ihnen aufgenommen und zum gottesdienstlichen Gebrauche bestimmt worden, indem sie einer falschen, damals schon herrschenden mystischen Deutung folgten. Ist aber ein Persischer König Gegenstand des Psalmes, der doch erst in der Zeit gelebt haben kann, in der Juden und Perser in Berührung kamen, also nach dem Babylonischen Exil, so müssen die Samm-

*) De Wette zu V. 17: „auf dem ganzen Erdboden" — eine hyperbolische Schmeichelei, die nur Perserkönigen gemacht werden konnte.

ler der Psalmen und der Verfasser des Gedichtes ungefähr gleichzeitig gewesen seyn, und wir müfsten ihnen dann die Schuld aufbürden, dafs sie mit Bewufstseyn in die Sammlung gottesdienstlicher Gesänge ein Lied aufgenommen hätten, welches auf einen Menschen bezogen, wie wir gleich sehen werden, Blasphemieen enthält. Diefs hat für denjenigen sicher nichts Wahrscheinliches, welcher weifs, wie die Juden nach dem Exil durch das Unglück belehrt, Alles vermieden, was der Ehre ihres Gottes nachtheilig seyn konnte, und ferner, wie sich gerade zu jener Zeit ihr Hafs und ihre Verachtung gegen Alles, was nicht zu ihrem Volke gehörte, und ihr Nationalstolz ausbildeten.

2) Die Messianische Erklärung wird durch das Zeugnifs des N. T. bestätigt. Der Verfasser des Briefes an die Hebräer führt Cap. 1 v. 8. 9 unseren Psalm an, und erweist aus demselben die Erhabenheit Christi über die Engel. Von blofser Anwendung kann hier nicht die Rede seyn, weil nach der Nichtmessianischen Auslegung das Argument seine ganze Kraft verlieren und die Anführung ganz unnütz seyn würde.

3) Noch bedeutender aber ist der Beweis, welcher sich aus inneren Gründen für die Messianität des Psalmes führen läfst. Wir wollen hier der Ordnung des Psalmes folgend dasjenige anführen, was für den Messias und gegen irgend einen irdischen König spricht. — Schon gleich aus der Überschrift v. 1 läfst sich ein doppelter Grund entnehmen. Ist unser Psalm ein weltliches Gelegenheitsgedicht, wie konnte er denn den Kindern Korah zur gottesdienstlichen Aufführung übergeben werden? Läfst es sich etwa denken, dafs ein dem Salomo gewidmetes Hochzeitscarmen, oder ein von einem Schmeichler verfafstes Loblied auf einen Persischen König bei dem öffentlichen Cultus abgesungen und also das Heiligthum entheiligt wurde? Stark *(l. c. p. 463)* erkennt das Gewicht dieses Grundes an, und sieht sich durch denselben zu der Behauptung der Unächtheit der Überschrift genöthigt. Diefs ist aber nur eine willkührliche Annahme. — Ferner wird der Psalm in der Überschrift מַשְׂכִּיל genannt.

genannt. Wäre die Erklärung dieser Benennung, welche de Wette gibt, die richtige, so würde allerdings aus ihr kein Grund entnommen werden können. Er nimmt (Einl. z. d. Ps. S. 38) an, מַשְׂכִּיל bezeichne nichts weiter als Gedicht, indem er mit Recht bemerkt, dafs die von den älteren Auslegern grofsentheils angenommene Bedeutung: Lehrgedicht nicht zu allen damit bezeichneten Psalmen passe. Allein der Beweis für die von ihm angenommene Bedeutung ist nur schwach. Er sagt: „nach dem Hebräischen Sprachgebrauche kann מַשְׂכִּיל *intelligentia, doctrina* überhaupt Gedicht heifsen, so wie das Arab. شِعْر eigentlich *intelligentia*, und dann erst *poesis* heifst." Dagegen spricht schon, dafs das *Part. Hiph.* מַשְׂכִּיל nie als Nomen in der Bedeutung *scientia, doctrina* vorkommt. Es läfst sich aber gewifs nicht mit einem analogen Beispiele belegen, dafs ein weises, schlechthin stehen könne für ein Gedicht. Auch spricht gegen diese Erklärung, dafs die mit מַשְׂכִּיל bezeichneten Psalmen allerdings durch eine gemeinsame Eigenthümlichkeit verbunden werden, deren Ausdruck wir in dieser Benennung suchen müssen. Aus Ps. 47, 8 aber wird die allgemeine Bedeutung Lied keinesweges, wie Gesenius s. v. behauptet, gewifs. Eine andere Erklärung, welche nach Vergleichung des Arabischen شَكَلَ, *similis, comparata fuit res*, dem Worte die Bedeutung: verschlungene, bildliche Rede, geben will, hat nicht allein den Inhalt der mit משכיל bezeichneten Psalmen, sondern auch das gegen sich, dafs man bei einem so häufig vorkommenden Worte den gesicherten Hebräischen Sprachgebrauch durchaus nicht verlassen darf. Wir geben dem Worte die Bedeutung: ein frommes Gedicht, und rechtfertigen dieselbe durch folgende Gründe. 1. Diese Erklärung hat volle sprachliche Rechtfertigung. Das Verbum הִשְׂכִּיל heifst zwar ursprünglich: Einsicht haben, klug, verständig seyn. Allein nach der sich auch in der Sprache abprägenden Ansicht der Hebräer von der innigen Sichdurchdringung des Theoreti-

schen und Practischen, geht hieraus die andere Bedeutung: religiös, fromm seyn hervor. So steht z. B. Ps. 14, 2, gerade in einem Psalme, der als Ps. 53 wiederkehrend durch מַשְׂכִּיל bezeichnet ist, מַשְׂכִּיל im Gegensatze gegen נָבָל, ein Thor im sittlichen Sinne, ein Gottloser und als gleichbedeutend mit דֹּרֵשׁ אֶת אֱלֹהִים, ein Gott suchender, ein Frommer. Vgl. aufserdem Gesenius und Winer s. v. 2. Diese Erklärung hat den Inhalt der mit מַשְׂכִּיל bezeichneten 13 Psalmen für sich. *) Sie alle stehen in der unmittelbarsten Beziehung auf Gott, sprechen entweder den Dank für seine Wohlthaten, oder die Bitte um seinen Beistand aus. Diese Bedeutung pafst auch Ps. 47, 8: „Gott ist König auf dem ganzen Erdboden, singet ihm, מַשְׂכִּיל, ein frommes Lied." 3. Dafür spricht auch das Ps. 142, dabei stehende תְּפִלָּה. Das allgemeine מַשְׂכִּיל, was sowohl die Dank-, als die Bittlieder umfafst, wird durch diese hinzugefügte Benennung näher begrenzt. — Ist nun aber diese Bedeutung der Benennung מַשְׂכִּיל die allein erweisliche, so bildet dieselbe einen Hauptgrund für die Messianische Erklärung unseres Psalmes. Diefs sah schon Calvin, welcher bemerkt: „*Ideo carmen simul vocatur* מַשְׂכִּיל, *ut sciamus non agi de obscoenis, vel minus pudicis amoribus, sed sub Salomonis figura sanctam et divinam Christi cum ecclesia conjunctionem nobis proponi.*" — V. 3 und 4 enthalten deutliche Anzeigen, dafs das in ihnen Gesagte nicht eigentlich, sondern bildlich aufzufassen ist. In dem ersteren werden die Worte: „du bist schön vor den Menschenkindern," von de Wette und A. auf körperliche Schönheit bezogen, welche man im Alterthum hochschätzte. Allein dafs dem Dichter die körperliche Schönheit nur als Bild dient zur Bezeichnung der erhabenen geistigen Vollkommenheit des Königes, geht hervor aus dem: „deshalb hat dich Gott gesegnet in Ewigkeit", da leibliche

*) Ps. 32. 42. 44. 52—55. 74. 78. 88. 89. 142.

Schönheit doch nicht Grund des göttlichen Segens seyn kann. *) Zwar suchen de Wette und Rosenmüller dieser Schwierigkeit dadurch zu entgehen, dafs sie nach dem Vorgange von Calvin das עַל־כֵּן nicht in der Bedeutung deshalb, sondern in der Bedeutung weil nehmen. Allein dieser Aushülfe steht entgegen, theils dafs diese Bedeutung des עַל־כֵּן überhaupt nicht erweislich ist (vgl. Winer s. v. כֵּן) und an keiner der von de Wette zu Ps. 42, 7 angeführten Stellen mit Nothwendigkeit erfordert wird, theils dafs hier alsdann das לְעוֹלָם ganz unpassend und überflüssig stehen würde, theils endlich, dafs das עַל־כֵּן hier in keiner anderen Bedeutung stehen kann, als in der es v. 8 in gleicher Verbindung vorkommt: „du liebest Recht und hassest den Frevel, deshalb hat dich gesalbt" u. s. w. — V. 4 wird der König aufgefordert das Schwert um die Hüfte zu gürten, sogleich aber deutet der Verf. auf das Bildliche seiner Rede hin durch die Exexegese הוֹדְךָ וְהַדְרְךָ, „deine Pracht und deine Majestät". Was irdischen Königen das Schwert, das soll jenem erhabenen gottgleichen Könige seine Herrlichkeit und Majestät gewähren, durch die er ohne irgend ein menschliches Werkzeug seine Feinde überwindet. Ganz ähnlich heifst es Jes. 11, 4: „er wird mit dem Stabe seines Mundes die Gottlosen schlagen" d. h. was irdische Könige durch Strafwerkzeuge, das bewirkt er durch sein blofses Wort. Die Wörter הוֹד und הָדָר werden gewöhnlich verbunden gebraucht zur Bezeichnung der göttlichen Majestät und Herrlichkeit; vgl. z. B. Ps. 96, 6. 104, 1. 111, 3. Rosenmüller und de Wette nehmen an, dafs das Schwert des Königes Herrlichkeit und Pracht genannt werde — *qui est decus tuum et splendor.* — Allein das Matte dieser Erklärung fällt gleich in die Augen; noch mehr aber geht das

*) Theodoret: ὁ δὲ ψαλμὸς κάλλος αὐτοῦ καλεῖ οὐ τὸ τοῦ σώματος, ἀλλὰ τῆς ἀρετῆς καὶ πάσης δικαιοσύνης, τὸ ἁμαρτίας οὐ δεξάμενον σπῖλον, τὸ πάσης κηλίδος ἐλεύθερον.

Unstatthafte derselben hervor aus dem Anfange von v. 5. Die dort stattfindende Wiederholung des הָדָר „und in dieser deiner Pracht" zeigt, dafs dasselbe in seiner vollen Bedeutung steht. Das Richtige sah schon Theodoret: *τὴν ὥραν διαγράψας καὶ τὴν σοφίαν ἀποδείκνυσι καὶ τὴν δύναμιν καὶ τὴν πανοπλίαν, ᾗ χρησάμενος τοὺς ἐναντίους κατέλυσε. Καὶ τὸ πάντων ἡμᾶς παραδοξότατον πρᾶγμα διδάσκει. Αὐτὴν γὰρ αὐτοῦ τὴν ὥραν, καὶ πανοπλίαν λέγει καὶ δύναμιν. Περίζωσαι γάρ φησι τὴν ῥομφαίαν σου ἐπὶ τὸν μηρόν σου, δυνατὲ, τῇ ὡραιότητι σου καὶ τῷ κάλλει σου.* — Auch die v. 5 angegebenen Züge, dafs der gefeierte König ausziehe zur Beförderung und Gründung der Wahrheit und der Gerechtigkeit mit Milde gepaart, weisen auf einen Krieg, der nicht mit fleischlichen Waffen geführt wurde, und können wenigstens bei der Deutung auf ein anderes Subject nicht so in ihrem natürlichen Sinne genommen werden, wie bei der Erklärung vom Messias, von dem es auch Jes. 11, 5 heifst, dafs Gerechtigkeit werde der Gurt seiner Lenden seyn und Wahrheit der Gurt seiner Hüften. — Wenn v. 6 der König als mächtiger Held beschrieben wird, der zahlreiche Völker darniederwirft, so pafst dieſs wenigstens nicht auf Salomo, der nie einen Krieg führte, wohl aber auf den Messias, der auch Jes. 53, 12. Ps. 110, 5 ff. und anderwärts unter dem Bilde eines mächtigen, Völker bezwingenden Helden erscheint. — Die stärksten Gründe für die Messianische Auslegung aber enthält v. 7. Dort wird der König als Gott angeredet. Die Nichtmessianischen Ausleger haben sich hier verschiedener Aushülfen bedient. Mehrere unter ihnen nehmen das אֱלֹהִים nicht als Vocativ, sondern als Genitiv. Wie wenig natürlich diese Erklärung ist und wie sehr nur durch die Noth hervorgerufen, geht schon daraus hervor, dafs keiner der alten Übersetzer, unter denen doch die Jüdischen gewifs nicht des dogmatischen Interesses beschuldigt werden können, auf dieselbe verfallen ist. Alle übersetzen im Vocativ. So die LXX: *ὁ θρόνος σου ὁ θεὸς εἰς αἰῶνα αἰῶνος.* Aquila: *ὁ θρόνος σου θεὲ εἰς αἰῶνα*

καὶ ἔτι. Symmachus: ὁ θρόνος σου ὁ θεὸς αἰώνιος καὶ ἔτι. Theodotion: ὁ θρόνος σου ὁ θεὸς εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος. Der Chaldäer: *thronus gloriae tuae, domine, stabilis in sempiternum.* Für den Vocativ spricht auch der vorhergehende Voc. גִּבּוֹר v. 4. Mit Recht bemerkt schon Calvin: *„Quod Judaei locum hunc depravant, quasi ad deum fieret sermo, nimis putidum est; quod etiam alii* אֱלֹהִים *in Genitivo casu legunt, ratione caret ac prodit eorum impudentiam, dum scripturam turpiter lacerare non dubitant, ne Messiae divinitatem cogantur fateri."* Doch das Unstatthafte dieser Erklärung wird noch mehr einleuchten, wenn wir die verschiedenen Modificationen näher kennen gelernt haben, unter denen dieselbe vorgetragen worden. 1. de Wette z. d. St. und Gesenius zu Jes. 9, 5 erklären: „dein Gottesthron steht immer und ewig" d. h. dein dir von Gott anvertrauter Thron. Sie nehmen an, es finde hier ein durch ein *suffixum* unterbrochener *Stat. constr.* statt, ebenso wie Levit. 26, 42 בְּרִיתִי יַעֲקֹב, mein Jakobsbund d. h. mein mit Jakob geschlossener Bund. Allein man hat hier einen wesentlichen Unterschied übersehen, welcher zwischen der, dieser Erklärung scheinbar zur Bestätigung dienenden einzigen angeblichen Parallelstelle und der unsrigen statt findet. Die Ausnahme von der Regel, dafs das zu zwei im *Stat. constr.* stehenden Nominibus gehörige suffixum nur an das letzte Nomen angehängt werden kann, (vgl. Ewald Gramm. p. 580) wird an der angeführten Stelle nur dadurch gerechtfertigt, dafs das zweite Nomen ein *Nom. proprium* ist, welches kein Suffixum annehmen kann; hier aber ist durchaus kein Grund vorhanden, weshalb das suff. nicht an das zweite Nomen angehängt worden seyn sollte, und es beruht die Annahme, dafs es geschehen, auf blofser Willkühr. 2. Nach dem Vorgange des Abenesra erklären Paulus (Clavis S. 123) und Ewald (Gramm. p. 627): „dein Thron ist Gottes Thron", indem sie vor אֱלֹהִים noch einmal כִּסְאֵ ergänzen. Allein keiner von den Vertheidigern dieser Erklärung hat ein irgend

dahin gehörendes Beispiel für diese so harte Ellipse beigebracht. Ewald nennt sie sehr selten und beruft sich einzig auf unsere Stelle. — Noch weniger rechtfertigen aber läfst sich die Erklärung derjenigen, welche nach dem Vorgange des R. Saadias Haggaon bei Kimchi das אֱלֹהִים als Nominat. nehmen: „dein Thron ist Gott immer und ewig", f: er wird deinen Thron immerfort befestigen. Denn theils hat dieselbe auch nicht einen Schein von sprachlicher Begründung, theils geht aus den Parallelstellen 2 Sam. 7, 13 und Ps. 89, 29 hervor, dafs das „immer und ewig" Attribut des Reiches seyn mufs, und nicht Attribut Gottes seyn kann. — Doch mit dem Erweise, dafs das Nomen אֱלֹהִים nicht anders als im Vocat. gefafst werden kann, ist erst ein Theil der Gegner überwunden. Nicht wenige unter ihnen geben diefs zu, behaupten aber, dafs das Nomen אֱלֹהִים auch Richtern, Königen u. A. beigelegt werden könne. So nach dem Vorgange von Jarchi, Knapp, Ammon (Christologie p. 45) Dereser (Psalmen p. 129) u. A. Allein gegen diese Erklärung sprechen folgende Gründe. 1. Wir wollen nicht mit Winer u. A. läugnen, dafs אֱלֹהִים je von der menschlichen Obrigkeit gebraucht werde. So heifst es Exod. 21, 6 und 22, 7. 8, dafs man in einer Rechtssache gehen solle vor Gott, אֶל-אֱלֹהִים d. h., wie aus Deut. 19, 17 hervorgeht, vor das theokratische Gericht, welches in Gottes Namen Recht sprach. Sicher findet sich dieser Sprachgebrauch auch Ps. 82 v. 1, wo, um das Gewissen der theokratischen Richter zu wecken, Gott dargestellt wird als in ihrer Versammlung, in der ihm der Vorsitz gebührt und die in seinem Namen Recht spricht, בַּעֲדַת אֵל und בְּקֶרֶב אֱלֹהִים erscheinend und sie strafend und warnend. Zwar hat de Wette eine andere Erklärung versucht, indem er annimmt, Gott werde dargestellt als Gericht haltend im Himmel, in einer Versammlung der Untergötter, der Engel. Allein diese Erklärung ist unstatthaft, theils weil die Annahme, dafs durch אֱלֹהִים die Engel bezeichnet wer-

den, keine sprachliche Rechtfertigung für sich hat, theils weil es unnatürlich ist, anzunehmen, dafs durch עֶרֶת אֵל und אֱלֹהִים in diesem Verse die Engel, dagegen durch אֱלֹהִים und בְּנֵי עֶלְיוֹן v. 6 die irdische Obrigkeit bezeichnet werde, da doch v. 6 offenbar auf v. 1 zurücksieht. Allein diese Stellen beweisen dennoch nicht, was sie beweisen sollen. Nirgends wird eine einzelne obrigkeitliche Person אֱלֹהִים genannt, sondern immer nur die Gottes Gericht repräsentirende Obrigkeit als solche. Wenn nun schon ein theokratischer Sieger nie so genannt wird, so gewifs noch viel weniger ein König der seine Vermählung feiert, und am allerwenigsten ein Perserkönig, der nicht einmal Sohn Gottes genannt werden konnte, weil diese Benennung nur den theokratischen Obern zukam. 2. „אֱלֹהִים hier vom Könige zu verstehen, hat eine um so gröfsere Schwierigkeit, da es in den Korachitischen Psalmen der herrschende, zum Theil ausschliefsliche Ausdruck für die Gottheit (statt יְהוָה) ist" Gesenius zu Jes. 9, 5. 3. *„Hoc nomen omni sua vi accipiendum esse, liquet ex ipsa contexta oratione; nam eodem dei nomine vates Messiam compellat v. seq., quod non diversum ab eo est, quo ipsum deum ibidem significat, quodque adeo, ut non diverso, sed eodem plane sensu intelligatur, suadet interpretandi simplicitas."* *Pareau inst. interpr. V. T. p.* 194. Nehmen wir nun noch hinzu, dafs auch Ps. 2 und Ps. 110 dem Messias ausschliefslich göttliche Eigenschaften, Verrichtungen und Namen beigelegt werden, so werden wir uns um so weniger bedenken, auch hier das אֱלֹהִים in seiner vollen und natürlichen Bedeutung zu nehmen und den Messias als Subject des Psalmes anzuerkennen. — Auf den Messias führt uns in demselben Verse noch die Verkündung des ewigen Bestehens seines Thrones. Könnte auch das עוֹלָם וָעֶד an und für sich allerdings wohl in eingeschränkterer Bedeutung genommen werden, so spricht doch hier gegen dieselbe theils der Context, die

Verbindung mit אֱלֹהִים, theils die Vergleichung mit den zu Ps. 2 angeführten Parallelstellen 2 Sam. 7 und Ps. 89 und besonders mit Ps. 72, wo als gleichbedeutend v. 5 gesetzt wird עִם שִׁמְשׁ und לִפְנֵי יָרֵחַ. — V. 8 wird das Subject des Psalmes wiederum Gott genannt. Zwar nimmt de Wette das אֱלֹהִים als Subject und die Wiederholung: dein Gott soll anzeigen, dafs Gott dem König besonders gnädig sey. Allein da erwiesen worden, dafs אֱלֹהִים im vorigen Verse als Vocativ und als Anrede zu nehmen ist, so wird auch hier keine andere Auffassung zulässig seyn. — Einen bedeutenden Beweis für die Nothwendigkeit der uneigentlichen Auffassung liefert v. 11: „Höre Tochter, und siehe und neige dein Ohr." Wie unpassend hier die Benennung Tochter in der Anrede an eine irdische Königin sey, zeigt schon das Bestreben mehrerer Nichtmessianischen Ausleger, dieselbe unvermerkt mit einer anderen zu vertauschen. So übersetzt Mendelssohn: „Prinzessin, höre, gönne mir dein Ohr." Das Anstöfsige und mit den Sitten des Orients Unverträgliche derselben hat ausführlich gezeigt Döderlein, theol. Bibl. I. p. 193. Der Anrede Sohn bedienten sich die Lehrer gegen ihre Schüler. Vgl. z. B. Ps. 34, 12. Prov. 1, 8: „mein Kind, gehorche der Zucht deines Vaters und verlafs nicht das Gebot deiner Mutter;" schwerlich aber würde sich ein Dichter beliebt gemacht haben, wenn er eine Tochter Pharao's, oder gar, wenn er eine Perserkönigin als seine Schülerin behandeln wollte. Folgen wir dagegen der Messianischen Erklärung, so fällt alles Unpassende ganz weg. Es ist häufige Sitte der Hebräischen Sänger und Propheten, Länder, Völker und Städte als Jungfrauen oder Weiber zu personificiren. Vgl. z. B. Jes. 4, 4: „Töchter Zion's" für: Städte Juda's. 23, 12: „Tochter Zidon" für: Zidon. Doch wir brauchen die Beispiele nicht weiter zu suchen, da gleich v. 13 Tochter Tyrus für Tyrus vorkommt. So personificirt der Sänger denn auch hier das Bundesvolk und stellt

es dar als eine Braut, welche in kostbarem Schmucke dem herrlichen Könige zugeführt wird, der sich mit ihr in Liebe verbinden will, wenn sie seiner Liebe Alles was sie früher geliebt, aufopfern will. Diese bildliche Darstellung darf hier um so weniger befremden, da die Darstellung des Verhältnisses Gottes oder Christi zu dem Volke des A. und N. B. unter diesen Bildern nichts Ungewöhnliches hat. So erscheint in dem ganzen hohen Liede Gott als der Liebende, das Israelitische Volk als die Geliebte oder Braut. (Vgl. Rosenmüller: „über des hohen Liedes Sinn und Auslegung," in den Analekten von Keil und Tschirner 1, 3, und den Aufsatz: „über das hohe Lied," Evangel. K. Z. I. S. 177 ff.) Jesaias weissagt Cap. 54, 5: „dein Gatte wird alsdann dein Schöpfer seyn. Sein Name ist Jehovah Zebaoth. Dein Erlöser ist der Heilige Israels, welcher der ganzen Erde Gott genannt wird." Derselbe sagt Cap. 54, 5: „Wie ein Jüngling freiet die Jungfrau, so wird zum Weibe dich nehmen dein Schöpfer," und Cap. 50, 1 wird das Verwerfungsdecret, welches Gott über das Israelitische Volk gesprochen, ein Scheidebrief genannt. Vgl. aufserdem Jerem. 3, 1. Hos. 1—3. Ezech. 16. 23. Im N. T. nennt sich Christus selbst einen Bräutigam, Matth. 9, 15, und Johannes will nur der Freund des Bräutigams seyn und weist auf Christum hin, als den Bräutigam, der die Braut heimführen werde. Joh. 3, 29. Vgl. Röm. 7 v. 4. Ephes. 5, 27. 1 Cor. 11. — Die Nothwendigkeit der uneigentlichen Auffassung ist ferner auch aus v. 15 erweislich. Dort heifst es: „in gestickten Kleidern wird sie zum Könige geführt, Jungfrauen in ihrem Gefolge, ihre Gefährtinnen werden zu dir gebracht." Diese Jungfrauen sind dieselben, welche v. 10 Königstöchter genannt worden. Schon deshalb darf man nicht mit mehreren Auslegern annehmen, dafs sie blofse Führerinnen und Begleiterinnen der Braut gewesen. Zudem wird durch das: „ihre Freundinnen" und: „sie werden zu dir gebracht," angezeigt, dafs diese Jungfrauen ebenso wie die Braut sich mit dem Könige in Liebe vereinigen sollen. Hieraus entsteht denn für diejenigen,

welche den Psalm für ein Brautlied halten, eine unüberwindliche Schwierigkeit, da es doch nie Sitte gewesen, mehr als eine Frau zugleich zu nehmen.*) Folgen wir der Messianischen Erklärung, so fällt diese Schwierigkeit ganz weg. Die Gefährtinnen der Königin, die ihr zwar an Range nachstehen, aber nichts desto weniger sich mit dem Könige in Liebe verbinden sollen, sind dann die heidnischen Völker, vor denen zwar das Volk Israel, als das alte Bundesvolk, einen gewissen äufseren Vorzug hat, die aber, nach der durchgängigen Verkündung der Propheten und der Psalmensänger, an dem Reiche des Messias gleichen Antheil haben werden. So schon der Chaldäer und Kimchi: „*filiae regum sunt gentes, quae omnes ad obsequium regis Messiae redigentur.*" Eine ganz ähnliche bildliche Darstellung findet Cant. 6, 7. 8 statt: „sechszig ist der Königinnen und achtzig der Kebsweiber, und der Jungfrauen ist keine Zahl; aber Eine ist meine Taube, meine Fromme" u. s. w. Es wird hier also in gewöhnlicher bildlicher Einkleidung ganz dasselbe gesagt, was in den übrigen Messianischen Psalmen mit eigentlichen Worten, wie z. B. Ps. 2, 8, dafs der Messias alle Völker der Erde von einem Ende bis zum andern zum Besitz erhalten, Ps. 72, 8, dafs er von Meer zu Meer, vom Euphrat bis zu den Enden der Erde herrschen werde u. s. w. — V. 17 wird gesagt, der König werde seine Söhne zu Fürsten setzen auf der ganzen Erde. Dafs das בְּכָל־הָאָרֶץ nur diese Bedeutung haben kann, und nicht übersetzt werden darf: im ganzen Lande, erkennt auch de Wette an. Er sagt auch, dafs selbst durch hyperbolische Schmeichelei solches nur zu einem Perserkönige gesagt werden konnte. Nun spricht

*) Dafs man den Psalm, wenn man ihn nicht Messianisch erklärt, für nichts Anderes halten kann, als für ein Loblied auf einen König, gesungen bei Veranlassung seiner Vermählung, geht schon aus der Ermahnung v. 11 hervor, die nur dann Sinn hat, wenn wir uns eine Braut, nicht, wenn wir uns eine Gemahlin des Königes denken, wozu noch die Verheifsung v. 17 kommt.

aber gegen einen Perserkönig als Subject, aufser den schon angeführten Gründen, die grofse Verwandtschaft unseres Psalmes mit Ps. 72, den de Wette selbst von einem Israelitischen Könige erklärt. Bei der Messianischen Erklärung findet sich ein ebenso natürlicher als passender Sinn. Der Dichter geht bei seiner bildlichen Darstellung von Verhältnissen der damaligen Zeit aus. Salomo hatte Palästina in zwölf Statthalterschaften getheilt; vgl. 1 Reg. 4, 7, und aus 2 Sam. 8, 18 scheint hervorzugehen, dafs schon David seine Söhne zu Unterregenten eingesetzt hatte. Eine ähnliche Einrichtung traf auch Rehabeam nach 2 Chron. 11, 23. So wie nun die irdischen Vorsteher der Theokratie ihr auf Palästina beschränktes Reich unter ihre Söhne vertheilten, so soll der Messias sein unendlich weiteres, sich über die ganze Erde erstreckendes Reich unter seine Nachkommen vertheilen. Von welcher Art diese Nachkommen seyen, nicht fleischliche, sondern geistige, das geht schon aus der Natur der Verbindung hervor, aus welcher sie erzeugt werden. Übrigens läfst sich auch diese bildliche Darstellung durch analoge Beispiele bestätigen. Vgl. zu Jes. 53, 10. — Endlich pafst auch v. 18 die Verkündung, dafs zahlreiche Völker ihn preisen werden, wenigstens besser auf den Messias, wie auf jeden irdischen König.

Nachdem wir so den positiven Beweis für die Messianität des Psalmes geführt haben, liegt uns nun noch ob, die Einwendungen zu beseitigen, welche man gegen dieselbe vorgebracht hat, insofern dieselben nämlich nicht schon in dem Vorhergehenden ihre Widerlegung finden. Das Letztere ist aber namentlich der Fall in Bezug auf den von mehreren Nichtmessianischen Auslegern wiederholten allgemeinen Vorwurf des willkührlichen Allegorisirens. Dieser Vorwurf ist nur dann begründet, wenn der Exeget weder aus inneren noch aus äufseren Gründen den Beweis zu liefern vermag, dafs der eigentliche Sinn durchaus nicht statt finden kann, und dafs der Verfasser die Darstellung geistiger Verhältnisse unter sinnlichen Bildern

beabsichtigt hat. (Vgl. Anton l. c. p. 27.) Wir entlehnen die Gegengründe vorzugsweise von Paulus (Clavis S. 119), der, was Andere, wie Teller (zu *Turretin de interpret. S. Script. p.* 165 *ff.*), Schulz (Critik der Messianisch. Psalmen), Jakobi (Psalmenübers.), und zuletzt Kaiser, vereinzelt vorgebracht haben, ziemlich vollständig zusammengestellt hat.

1) „Zwar sind bildliche Darstellungen und Allegorieen bei den hebräischen Schriftstellern nicht selten; allein es ist gegen die Gewohnheit eines guten Schriftstellers, die Allegorie so weit zu verfolgen und auszumalen." So Teller l. c. p. 185. Hier stehen uns Beispiele in hinreichender Menge zu Dienste, auch wenn wir der Berufung auf das glänzende Beispiel des hohen Liedes entsagen wollten. Man vergleiche nur die allegorische Schilderung von Babels Fall Jes. 47, wo Babel personificirt und als eine reiche üppige Frau dargestellt wird, die nun ihres Gemahles beraubt, in das tiefste Elend versunken ist; man vergleiche die bis in's Einzelnste durchgeführten allegorischen Schilderungen Ezech. 16 und 23, die sich durch die drei ersten Capitel des Hoseas hindurch ziehende bildliche Darstellung — und man wird zugestehen müssen, dafs der Verfasser unseres Psalmes sich noch sehr enge Grenzen gesteckt hat.

2) „Auch der jüdische Dichter, welcher zur Schilderung seines Messias aus der ganzen Königspracht eines Judäischen Beherrschers die Farbenmischung borgen konnte, hätte mitunter sehr unschicklich und wider das Costüme seines Messias gewählt. Dem Jüdischen Messias kann sein Reich als eine Gemahlin, in aller Pracht des Morgenlandes gekleidet, von Zofen und Gespielinnen bedient u. s. f., zugeführt werden. Aber er hat nur Eine Braut, nur Eine Gattin (das Judenthum)." Man begreift kaum, was mit diesem Grunde gesagt werden soll. Soll damit etwa gesagt werden, dafs die heiligen Sänger und die Propheten des A. B. die Bestimmung ihres Messias blofs auf die Juden beschränkten? Alsdann reichen zur Widerlgung allein die schon angeführten Psalmenstellen hin. Erwartete man aber, dafs das

Reich des Messias die Heidenvölker ebenso wohl umfassen werde, wie die Juden, was steht dann, da man zugibt, dafs das Jüdische Volk als Braut des Messias personificirt werden konnte, dem entgegen, dafs auch die Heiden-Nationen auf dieselbe Weise personificirt erscheinen? zumal, da die Verhältnisse der Orientalischen Höfe, wo einer äufserlich besonders ausgezeichneten Gemahlin zahlreiche Gemahlinnen niederen Ranges zur Seite stehen, so viele Veranlassung gaben, die Allegorie auf diese Weise weiter zu verfolgen. Dafs übrigens der Verfasser dem Volke Israel einen solchen äufseren Vorzug beigelegt, darin folgt er der im A. T. in Bezug auf das Messianische Reich durchgängig herrschenden Darstellungsweise, wo immer das alte Bundesvolk als den Stamm des Messianischen Reiches bildend, und die sich an denselben nur anschliefsenden Heidenvölker in einem gewissermafsen untergeordneten Verhältnifs erscheinen; eine Ansicht, welche auch nachher durch Christum und die Apostel bestätigt wurde. Vgl. z. B. Röm. 11.

3) „Bilder, wie v. 12: „nach deiner Schönheit sehnt sich der König," „sind unschicklich und bei den heiligen Schriftstellern ungewöhnlich." Allein mufs man es dann nicht ebenso unschicklich finden, wenn Jesaias das Wohlgefallen Gottes an seinem Volke mit dem sinnlichen Wohlgefallen des Bräutigams an seiner Braut vergleicht? oder wenn Paulus die Kirche eine Braut nennt, welche weder Flecken noch Runzel oder etwas dergleichen habe, und der deshalb ihr erhabener Bräutigam mit voller Liebe zugethan sey? Wird nicht hier, anderer Stellen zu geschweigen, die geistige Schönheit ebenfalls unter dem Bilde der leiblichen dargestellt?

4) „Wie soll diese Gemahlin des Messias ihr Volk vergessen? Sie wäre ja gerade Bild dieses Volkes." Allein gerade weil die Darstellung eine bildliche ist, und das Bundesvolk als Braut personificirt erscheint, so darf auch der Gedanke, dafs nachdem es in Verbindung mit seinem erhabenen Könige getreten, fortan ihm seine ausschliefsliche Liebe gewidmet seyn und

jede frühere nicht auf ihn gerichtete Neigung aufhören müsse, nicht anders dargestellt werden, als auf eine dieser bildlichen Darstellung und nicht der bezeichneten Sache angemessene, also von den Verhältnissen einer Braut entnommene Weise. Hier bot nun dem Sänger die Stelle Gen. 2, 24: „darum wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen" eine schöne Grundlage dar, neben der er zugleich die Stelle Gen. 12, 1: „Und der Herr sprach zu Abraham: gehe aus deinem Lande und von deiner Freundschaft und aus deines Vaters Hause", vor Augen zu haben scheint. Im Ganzen richtig, jedoch nur mit zu äufserlicher Auffassung erklärt das Bild schon der Chaldäer: *„et obliviscere opera mala impiorum populi tui et domum idolorum, quae coluisti in domo patris tui Abrahami."*

5) „Wie würde das einzelne Tyrus statt aller Heiden genannt?" Dafs Tyrus statt aller Heiden genannt werde, wird durch die Messianische Erklärung nicht erfordert. Dafs Tyrus aber als die reichste Stadt der alten Welt hier synekdochisch steht für: die reichsten Nationen, hat schon an und für sich nichts gegen sich, und wird noch dazu bestätigt durch den Zusatz עֲשִׁירֵי־עָם die Reichsten des Volkes d. h. die reichsten unter allen Nationen. Nichts ist übrigens im A. T. gewöhnlicher, als dafs zur Individualisirung einzelne Namen genannt werden, während man das Ganze und nicht gerade vorzugsweise diesen einzelnen Theil vor Augen hat. Eine Parallelstelle ist z. B. Ps. 72, 10: „die Könige von Tarsis und den Inseln werden Geschenke bringen, die Könige von Saba und Seba werden Gaben zuführen". Ferner Jes. 60, 6: „Sie werden aus Saba alle kommen, Gold und Weihrauch bringen und des Herrn Lob verkündigen." So wie an diesen beiden Stellen Tarschisch, Saba und Seba, so dient an der unsrigen Tyrus zur Bezeichnung der reichsten Heidenvölker.

Somit wäre also die Messianische Auslegung hinreichend gerechtfertigt. Wir bemerken nur noch, dafs man sich vor der Willkühr in Acht nehmen mufs, welche für jeden einzelnen,

oft nur zur Ausmalung dienenden Zug etwas entsprechendes Sachliches aufsuchen will. So ist z. B. in v. 8. 9 nichts weiter zu suchen, als der Gedanke, dafs Gott dem Messias die gröfste Erhabenheit und Herrlichkeit ertheilen werde, welche mit Bildern von der Pracht Orientalischer Höfe entnommen geschildert wird. Ebenso in der Schilderung der Königlichen Braut v. 13 — 15 nichts weiter, als der Gedanke, dafs reicher Segen und grofse Herrlichkeit dem Bundesvolke zu Theil werde, wenn es sich mit voller Liebe zu seinem Herrn und Könige gewandt habe.

Psalm 72.

Es wird hier ein erhabener herrlicher König gepriesen, der ausgezeichnet durch Gerechtigkeit sich mit liebevoller Fürsorge der Elenden und Bedrängten annimmt, v. 1. 2. 4. 12 — 15, unter dessen Regierung allgemeiner Friede herrschen und eine reiche Fülle von Segnungen ausgegossen werden wird, als eine Folge der Gerechtigkeit, die durch ihn gegründet worden, v. 3. 6. 7. 16. Die Segnungen, welche seine Erscheinung mit sich bringt, werden nicht etwa, wie bei ausgezeichneten irdischen Regenten, nach kurzer Dauer durch seinen Tod unterbrochen, sondern sie sind, so wie er, ewig, und ebenso wird die Verehrung und Dankbarkeit seiner Unterthanen gegen ihn in Ewigkeit fortdauern, v. 5. 7. 17. Sein Reich ist nicht etwa auf den engen Umfang von Palästina beschränkt, sondern es erstreckt sich über die ganze Erde. Alle Völker derselben, selbst die entferntesten, mächtigsten und wildesten werden ihm ehrfurchtsvoll huldigen, und zwar nicht durch Waffengewalt besiegt, sondern freiwillig sich ihm unterwerfend, bewogen durch seine Gerechtigkeit und Liebe, v. 8 — 11. Durch ihn wird die grofse, dem Abraham ertheilte Verheifsung erfüllt werden, dafs durch seinen Saamen alle Völker der Erde gesegnet werden sollen, v. 17.

Für den Verfasser des Psalmes halten mehrere Ausleger den David. Sie nehmen an, dafs David dem Salomo diesen Psalm dem Tode nahe übergeben habe. So schon die alte Syrische Übersetzung: „*Davidis cum Salomonem regem constituisset*," der Araber: „*Salomoni filio Davidis.*" Ebenso mehrere spätere Jüdische Ausleger, wie Kimchi und Jarchi, unter den Christlichen Auslegern Geier und zuletzt Pareau l. c. p. 511. Gegen diese Ansicht spricht aber nicht nur das ל in der Überschrift, welches zwar nicht selten denjenigen oder diejenigen bezeichnet, denen ein Psalm zur musikalischen Aufführung übergeben, nie aber denjenigen, dem er gewidmet wird, sondern noch weit mehr, die Thatsache, dafs den Schilderungen des Psalmes die Salomonische Zeit zu Grunde liegt und von ihr die Bilder entnommen werden, wodurch denn David als Verfasser ausgeschlossen wird. Nicht verkennen läfst sich die Beziehung auf die Salomonische Zeit, z. B. in der Schilderung des beständigen Friedens, welcher unter der Regierung dieses grofsen Königes herrschen soll. Auch die Schilderung v. 10 und 11 erinnert an 1 Reg. 10, 23—25: „Also ward der König Salomo gröfser mit Reichthum und Weisheit, denn alle Könige auf Erden. Und jedermann brachte ihm Geschenke, silberne und goldene Geräthe" u. s. w. V. 16 erinnert an 1 Reg. 4, 20: „Juda und Israel waren (unter Salomo) zahllos, wie der Sand am Meere, und afsen, tranken und waren fröhlich." — Andere nehmen das ל nach dem Vorgange der LXX (εἰς Σαλωμών) in der Bedeutung: auf, *de.* Salomo soll dadurch als Gegenstand des Psalmes bezeichnet werden. So Bertholdt, Einl. p. 1949 u. A. Dagegen spricht aber, theils, dafs die Beziehung des Psalmes auf Salomo, wie wir gleich sehen werden, unmöglich ist — man möchte denn, wie mehrere ältere Ausleger, unter dem Salomo nicht den vorbildlichen, sondern den gegenbildlichen Salomo verstehen wollen, den Beruhiger Gen. 49, 10, den שַׂר הַשָּׁלוֹם Jes. 9, so wie bei den Propheten der Messias nicht selten geradezu David genannt wird,

theils,

theils, dafs das ל in dieser Bedeutung nie in den Überschriften vorkommt.

Wir legen daher, indem wir das ל in seiner gewöhnlichen Bedeutung nehmen, wie schon der Chaldäer und zuletzt Kaiser, den Psalm dem Salomo als Verfasser bei. So wie David in Ps. 2 und 110 die Züge zur Schilderung des Messianischen Reiches von seiner unruhigen und kriegerischen Regierung entnimmt, so mufs dem Salomo der friedliche, blühende und glückliche Zustand des Reiches unter seiner Regierung zum Substrat der Schilderung der Regierung seines grofsen Nachkommen dienen. Lernen wir jetzt die Gründe kennen, welche die Beziehung des Psalmes auf den letzteren nothwendig machen.

1) Auf den Messias führt uns das Zeugnifs der Tradition. Der Chaldäer umschreibt den ersten Vers: *„Deus scientiam judiciorum tuorum da regi Messiae, et justitiam tuam filio Davidis regis."* Vgl. aufserdem die zahlreichen Stellen aus älteren Jüdischen Schriften bei Schöttgen l. c. p. 238 sqq. Jarchi bemerkt ausdrücklich, dafs die Vorfahren den ganzen Psalm vom Messias erklären.

2) Dazu kommt denn hier in besonderer Stärke der Beweis aus Parallelstellen. Auf der einen Seite nimmt unser Psalm selbst bestimmte Rücksicht auf eine ältere Messianische Weissagung, deren Worte er sich bedient, auf der andern Seite wird wiederum in einer späteren Weissagung das Messianische Reich mit Worten aus unserem Psalme entnommen geschildert. Es läfst sich nämlich in v. 17: „es werden in ihm sich für gesegnet halten und ihn preisen alle Nationen," die Beziehung auf Gen. 12, 3. 22, 18 nicht verkennen. Der Verfasser erscheint als Interpret der dem Abraham ertheilten Verheifsung. So schon Theodoret: ἐνταῦθα τῆς περὶ τὸν Ἀβραὰμ καὶ τὸν Ἰσαὰκ καὶ τὸν Ἰακὼβ ἐπαγγελίας ἐμνημόνευσε. Die zweite Stelle ist Zachar. 9 v. 10. Dort wird die Ausdehnung des Messianischen Reiches mit den Worten beschrieben: „und seine Herrschaft reicht von Meer zu Meer: vom Euphrat bis zu den En-

den der Erde." Diese sind entnommen aus v. 8 unseres Psalmes. Dazu kommt dann noch die grofse Ähnlichkeit mit anderen Messianischen Weissagungen, namentlich aufser Ps. 2. 45. 110 mit Jes. 9 u. 11.

3) Der Psalm enthält, falls man Bild und Sache gehörig zu scheiden versteht, durchaus nichts, was nicht auf den Messias pafste, dagegen zahlreiche Züge, welche auf kein anderes Subject bezogen werden können. Wir wollen den ganzen Psalm in dieser Beziehung durchgehen. Einen Gegengrund gegen die Messianische Erklärung findet de Wette gleich in v. 1. Der Wunsch, dafs Gott dem Könige Gerechtigkeit verleihe, soll mit derselben unvereinbar seyn, weil der Messias als der Gerechteste gedacht wurde. Allein dagegen ist zu bemerken, dafs hier nicht von der Gerechtigkeit im Allgemeinen, sondern von der Gerechtigkeit die Rede ist, wie sie Gott besitzt und in der Regierung der Welt anwendet, und wie sie der König zur Regierung seines Reiches bedarf. Der Imperativ תֵּן aber ist, wie das Folgende zeigt, nicht als in der Bedeutung des Optativs stehend, sondern als das Futurum vertretend zu nehmen; vgl. Ps. 110, 2. Wie wenig beweisend dieser Grund ist, geht daraus hervor, dafs auch Jes. 11 der Messias, ehe er sein königliches Amt antritt und seine Regierung beginnt, von Gott mit allen dazu erforderlichen Eigenschaften ausgerüstet wird. Jes. 42, 1 erhält der Messias erst den Geist Gottes und bringt dann das Recht unter die Heiden; vgl. 49, 2. 61, 1. Auch die Erfüllung zeigt ja, dafs Christo, obgleich er seiner göttlichen Natur nach alle Vollkommenheiten in sich vereinigte, doch seiner menschlichen Natur nach die zur Führung seines Amtes erforderlichen Eigenschaften durch den heiligen Geist mitgetheilt wurden. — Die Benennung: König, wird nicht nur gerechtfertigt durch Ps. 2 v. 6. 45, 8, sondern auch durch Jerem. 33, 17: „ich will dem David einen gerechten Sprösling erwecken, und soll ein König seyn, der wohl regieren wird und Recht und Gerechtigkeit auf Erden anrichten," und Ezech. 37, 24: „mein König David soll

König seyn über sie." Die Benennung Königssohn kommt dem Messias als Sohne David's zu, und ist mit der sonstigen bildlichen Benennung צֶמַח דָּוִיד „Sprofs David's" gleichbedeutend. — Der v. 2 und 4 angegebene Zug, die gerechte Regierung und die besondere Fürsorge für die unterdrückte Unschuld, eine der schönsten Herrschertugenden, ist ein in den Messianischen Weissagungen besonders häufig wiederkehrender; vgl. z. B. Jes. 11, 4: „er wird mit Gerechtigkeit richten die Armen und gerades Urtheil fällen den Elenden im Lande." — Auch der Friede, welcher nach v. 3 als Folge der herrschend gewordenen Gerechtigkeit das ganze Reich erfüllen soll, wird nicht selten als charakteristisches Merkmal der Messianischen Zeit angegeben; vgl. z. B. Jes. 9, 6: „seiner Herrschaft Mehrung und des Friedens ist kein Ende." Gerade so wie hier die Gerechtigkeit, so wird Jes. 11, 9 die Erkenntnifs des Herrn als die Ursache angegeben, dafs Alles in dem Reiche des Messias in seligem Frieden lebt, vgl. 65, 25. — Einen starken Beweis für die Messianität enthält v. 5: „Man wird dich fürchten, so lange die Sonne ist und der Mond währet durch alle Geschlechter." Einigermaafsen geschwächt wird die Beweiskraft dieser Stelle, wenn man mit Calvin, Döderlein, Dathe, Michaelis die Anrede an Gott gerichtet seyn läfst. Allein auch dann noch hätte, wie Michaelis richtig bemerkt, nur der unverschämteste Schmeichler von Salomo solches aussagen können, insofern kein König, der nicht selbst ewig regiert, machen kann, dafs sein Volk Gott fürchtet, so lange Sonne und Mond am Himmel stehen. Allein es sind hinreichende Gründe vorhanden, mit den meisten Auslegern, wie zuletzt de Wette, anzunehmen, dafs der Verf. sich durch eine Apostrophe an den König selbst wendet, von dem er bisher in der dritten Person geredet hat. Dafür spricht die Vergleichung mit v. 7, wo das: „bis der Mond nicht mehr ist", sich ebenfalls auf den König, nicht auf Gott bezieht, ebenso wie v. 12 das entsprechende לְעוֹלָם; aufserdem die Stelle 2 Sam. 7, 15, welche, so wie allen Mes-

sianischen Weissagungen in den Psalmen, so auch der unsrigen zu Grunde liegt, wo das עַד עוֹלָם ebenfalls auf David's Nachkommenschaft geht, so wie auch Ps. 89, 37. 38 das „in Ewigkeit, wie die Sonne, wie der Mond"; vgl. aufserdem Ps. 45, 7. Grotius nun vergleicht, um zu zeigen, dafs auch von einem Menschen solches ausgesagt werden könne, die Stelle des Ovid: *„cum sole et luna semper Aratus erit."* Allein dort ist die Rede von einem Fortleben im Angedenken, hier dagegen von der Ehrfurcht die einem Lebenden bezeugt wird, wie diefs theils aus unserem Verse selbst, theils aus der Vergleichung von v. 7 und 17 hervorgeht. So wie nun aber Ewigkeit der Herrschaft keinem irdischen Könige beigelegt werden kann, so gehört sie mit zu den wesentlichen Merkmalen des Messias. Jes. 9, 5 wird er „Vater der Ewigkeit" genannt, und nach v. 6 soll er sein Reich festigen von nun an bis in Ewigkeit. — V. 6 ist das Bild eines Regens, der sanft und lieblich auf eine geschorene Wiese fällt und frisches Grün über dieselbe verbreitet, während bei seinem Ausbleiben die Sonne die Wurzeln verbrennt, so dafs Alles verdorrt, für den Messias sehr bezeichnend. Calvin: *hoc praecipue in Christo videmus impleri, qui arcanam gratiam stillando facit ecclesiam suam pullulare."* Desselben Bildes bedient sich auch David von den Segnungen der Messianischen Zeit in seinem letzten Gesange 2 Sam. 23, 5, wo er mit tiefbewegtem Gemüthe von der ihm zu Theil gewordenen Verheifsung des Messias redet. Die Messianische Beziehung dieser Stelle unterliegt keinem Zweifel. Denn David preist seinen Nachfolger nicht etwa als den Beherrscher eines Volkes, sondern als den Beherrscher der ganzen Menschheit (מוֹשֵׁל בָּאָדָם), vgl. *Pareau l. c. p.* 499. — V. 7 kehren die characteristischen Merkmale der Gerechtigkeit und des Friedens unter seiner Regierung und der Ewigkeit derselben wieder. — V. 8 erscheint das Reich des grofsen Königes als sich über die ganze Erde erstreckend. „Er herrscht von Meer zu Meer und von dem Euphrat bis zu den Grenzen der

Erde." Es findet hier eine sehr merkwürdige Beziehung statt auf die Stellen, wo die Grenzen der irdischen Theokratie angegeben werden, Exod. 23, 31: „Ich will deine Grenzen setzen vom Schilfmeer (dem rothen) bis zum Philistermeere (dem mittelländischen) und von der Wüste bis an den Euphrat", und Deut. 11, 24: „von der Wüste bis zum Libanon, von dem Euphrat bis zum Mittelmeere." Der Verf. nimmt von den in diesen Versen angegebenen Grenzpunkten zwei, und fügt dann, statt der ihnen dort entgegenstehenden, viel weitere, mit den Grenzen der Erde zusammenfallende hinzu. Zwar haben nach dem Vorgange von Sal. Jarchi und Michaelis einige Ausleger den Worten des Verses einen beschränkteren Sinn geben wollen. „Von Meer zu Meer" soll nach ihnen soviel seyn als: „vom rothen Meere bis zum mittelländischen Meer", und durch אַפְסֵי אָרֶץ sollen nicht die Grenzen der Erde, sondern die Grenzen Palästina's bezeichnet werden. Allein dieser Erklärung geht jede philologische Begründung ab; es läfst sich durch keine Parallelstelle rechtfertigen, dafs das Allgemeine: „von Meer zu Meer" s. v. a. *per totam terram, quatenus maribus cincta est, (Chald. ab angulo maris magni usque ad oppositum angulum maris magni)* ohne weiteren Beisatz, wie er an den angeführten Stellen des Pentateuch statt findet, in der angenommenen speciellen Bedeutung stehen könne, und ebenso werden durch אַפְסֵי אָרֶץ nie die Grenzen Palästina's, sondern immer die Grenzen der ganzen Erde bezeichnet. Dazu kommt denn noch, dafs nach dem Folgenden nicht etwa Palästina allein, sondern die ganze Erde mit allen ihren Ländern und Königen dem Könige unterwürfig seyn soll. Die Ausdehnung über die ganze Erde ist aber gewöhnliches Merkmal des Messianischen Reiches; vgl. aufser Ps. 2, 8. 22, 28. Zach. 9, 10, unter anderen Mich. 5, 4: „er wird herrlich werden bis an die Enden der Erde." Einen starken Beweis für die Messianität liefert v. 9 — 11. Hier werden zuerst blos zur Individualisirung mehrere einzelne weit entfernte, theils sehr wilde und uncultivirte,

theils sehr reiche und mächtige Völker genannt, welche sich dem Könige unterwerfen und ihm mit Geschenken huldigen werden. Darauf dann, damit man nicht bei den einzelnen, beispielsweise genannten Völkern stehen bleibe, wird gesagt, dafs alle Völker sich vor ihm niederwerfen, alle Könige ihm dienen werden. Die Nichtmessianischen Ausleger nun, wie Dereser, suchen die Erfüllung nachzuweisen in Stellen, wie 1 Reg. 10, 10, wonach die Königin von Saba und v. 25, wonach auch andere dem Salomo köstliche Geschenke brachten. Allein wenn wir gleich nicht läugnen wollen, dafs der Verf. diese Thatsachen bei seiner bildlichen Darstellung vor Augen gehabt hat, so müssen wir doch behaupten, dafs in denselben nichts weniger als eine Erfüllung des in unserem Psalme Gesagten gesucht werden kann. Denn theils ist das Gesagte viel zu grofs für Salomo, indem mehrere Völker genannt werden, mit denen er nie in Verbindung stand, so wie nachher jede Beschränkung noch durch das „alle" aufgehoben wird, theils ist hier nicht, wie Dereser fälschlich annimmt, die Rede von Geschenken der Freundschaft, wie sie dem Salomo dargebracht wurden, sondern von Geschenken als Zeichen des Gehorsams, der Unterwürfigkeit und Verehrung, wie dieſs schon Calvin bemerkt: *„quodvis tributum aut vectigal intellige, non autem voluntarias oblationes, quia loquitur de hostibus devictis et de subjectione eorum."* Der König soll ja herrschen über alle diese Völker, sie sollen ihm dienen und sich auf's Tiefste demüthigen. Bei der Beziehung auf den Messias schwindet jede Schwierigkeit. Das Darbringen von Geschenken ist dann blos bildliche Bezeichnung der Huldigung, Verehrung, ebenso wie v. 15 der ehrfurchtsvolle Dank des Geretteten an seinen Retter dargestellt wird unter dem Bilde der Darbringung des Goldes von Sabäa. — Von jedem menschlichen Könige ab und zu dem Messias hin führt uns v. 12 ff. die Angabe der Art und Weise, wodurch sich der gefeierte König eine so weite Herrschaft erworben hat, nicht wie weltliche Eroberer durch Waffengewalt, sondern dadurch,

dafs er sich durch seine herrlichen Eigenschaften, seine Gerechtigkeit und seine Liebe die Herzen gewonnen und sie zu freiwilliger Unterwerfung geneigt gemacht hat. Die Schwierigkeit fühlend, welche diese Stelle bei der Nichtmessianischen Auslegung macht, sucht de Wette dieselbe wenigstens einigermaafsen dadurch zu beseitigen, dafs er mit Pfeiffer bei Rosenm. z. d. St. annimmt, es sey hier die Rede von dem politischen Verfahren des Königes auswärts. Er, hoffe man, werde unterdrückte Völker beschützen. Allein gegen diese Annahme entscheidet schon die Ausdrucksweise. Es ist offenbar, wie v. 2 und 4, von Individuen, nicht von Völkern die Rede. Wie könnte ein unterdrücktes Volk z. B. אֶבְיוֹן genannt werden? Auch zeigt der Ausdruck: „er schonet des Bedrängten und des Armen", v. 13, dafs von dem Verfahren des Königes gegen seine eignen Unterthanen die Rede ist. Endlich, wäre de Wette's Annahme richtig, so würde unsere Stelle doch auf jeden Fall nur den Grund enthalten können, warum sich einige kleine unterdrückte Nachbarvölker dem Könige unterwerfen werden. Diefs ist aber ganz gegen den Zweck der Stelle. Es soll ja gerade der Grund angegeben werden, warum sich die wildesten, fernsten, reichsten und mächtigsten Völker, ja die Völker und Könige der ganzen Erde dem Könige unterwerfen werden. Die Verbreitung des Messianischen Reiches wird aber auch an anderen Stellen auf ganz ähnliche Weise geschildert. So soll z. B. nach Zach. 9, 10 der Messias seine Herrschaft über die ganze Erde nicht durch Waffengewalt gründen, sondern dadurch, dafs er, der Gerechte, Frieden lehren wird unter den Heiden. Nach Jes. 9, 6 gehen die Mehrung der Herrschaft und der Friede Hand in Hand; vgl. auch Jes. 11. — Bei v. 15 müssen wir zuerst die richtige Erklärung feststellen. Wir übersetzen: „auf dafs er lebe und ihm gebe von dem Golde Sabäas und für ihn bete beständig und ihn segne jeden Tag." Wir nehmen als das durchgängige Subject „den Armen." „Leben", wie häufig s. v. a.: am Leben erhalten werden. Andere, zuletzt

de Wette (2. Ausg.) übersetzen: „er (der König) lebt, und man gibt ihm von dem Golde Sabäa's." Allein gegen diese Erklärung spricht, theils dafs die Annahme eines solchen Wechsels des Subjectes gewaltsam ist, theils dafs das *fut. apoc.* וְיִחְיוּ, wenn es gleich nicht an Beispielen fehlt, wo das *fut. apoc. indicative* steht, doch am natürlichsten in seiner gewöhnlichen conjunctivischen Bedeutung genommen wird, theils dafs das וְיִחְיוּ offenbar im Gegensatze steht zu dem: „kostbar ist der Armen Blut in seinen Augen" im vorigen Verse, und daher ebenfalls auf den Armen bezogen werden mufs. Der von de Wette angeführte Grund, dafs alles Folgende vom Glücke des Königes handele, ist nicht beweisend, da auch nach unserer Erklärung der Vers nur zur Verherrlichung des Königes dient. Nach der gegebenen Erklärung nun kann die Darbringung des Goldes von Sabäa, welches für das kostbarste geachtet wurde (vgl. Jes. 60, 6), nichts Anderes seyn, als Bezeichnung der innigsten, auch das Liebste aufzuopfern bereiten Dankbarkeit der Erretteten gegen ihren Erretter. Die Verkennung des bildlichen Ausdruckes führt eine Ungereimtheit mit sich, indem der Arme ja kein Gold hat, wodurch er sich dem Könige, der ihn errettet, dankbar bezeigen kann. — Der Ausdruck: „und für ihn bete", entnommen von der Fürbitte treuer Unterthanen für ihren geliebten König und daher gewissermaafsen bildlich, pafst insofern auf den Messias, als sich die Dankbarkeit und Liebe der Seinigen in Gebeten für seine Verherrlichung und für die immer gröfsere Ausbreitung seines Reiches ausspricht. Auf eine ähnliche Weise werden nicht selten Ausdrücke, die eigentlich nur von Menschen gebraucht werden können, auf Gott übertragen und müssen dann θεοπρεπῶς verstanden werden. So z. B. der gewöhnliche Ausdruck בָּרְכִי יְהוָה oder אֱלֹהִים und noch mehr das „es lebe Jehovah" Ps. 18, wo ein bei den Acclamationen an die Könige gebräuchlicher Ausdruck auf Gott übertragen wird. Bei v. 16 müssen wir vorher den Sinn fest-

stellen. Alles kommt auf die Erklärung des ἅπ. λεγ. פִּסָּה an. Diefs erklären Rosenm. und de Wette durch Überflufs: „es ist Überflufs an Korn." Allein die philologische Begründung dieser Erklärung ist nur sehr schwach. Dagegen hat die Erklärung durch: *minutum frumenti*, oder eine Handvoll, Alles für sich. Das Masc. פֶּס kommt Gen. 37, 3. 23 und 2 Sam. 13, 18. 19 in der Bedeutung: *particula, pars minuta* vor. In dem Chald. Theile des Daniel findet sich פֵּס mit hinzugesetztem יָדָא in der Bedeutung: *vola manus* Cap. 5, 5. Der Chald. Paraphrast gibt 1 Reg. 18, 44 das כַּף אִישׁ durch כִּפְסַת יַד wieder. Mit Recht erklärt daher Kimchi an unserer Stelle das פִּסָּה durch מְלֹא כַף. Danach ist zu übersetzen: „wäre auch nur eine Handvoll Getreide im Lande, so wird doch auf der Berge Gipfel rauschen wie der Libanon seine Frucht" d. h. wenn auch vor dem Auftreten dieses Königes ein solcher Mangel war, dafs nur eine Hand voll Getreide zur Aussaat übrig blieb, so wird doch diese geringe Aussaat also gesegnet werden, dafs selbst an den unfruchtbarsten Orten, auf den Gipfeln der Berge, die Ernte vom Winde bewegt, rauscht wie die Bäume des hohen Libanon. So werden also durch ein sehr bezeichnendes Bild hier die überschwenglichen Segnungen des Messianischen Reiches characterisirt. In dem zweiten Theile des Verses: „und aus der Stadt" — entweder, was aus den gleich anzuführenden Parallelstellen wahrscheinlich wird, aus Jerusalem, unter dessen Bilde, weil es der damalige Sitz der Theokratie war, sich in der Anschauung des Sängers die Theokratie darstellte, oder aus jeder dem grofsen Könige unterworfenen Stadt, aus den Städten, — „entblühen sie, die Menschen, wie Gras der Erde", wird durch ein grofse Population bezeichnendes, aus dem Zustande der irdischen Theokratie unter Salomo (vgl. 1 Reg. 4, 20) entnommenes Bild die grofse Menschenmenge des neuen, durch den Messias zu gründenden Gottesstaates bezeichnet. Ähnlich heifst es von der Messianischen Zeit bei Zach. 2, 8: „Jerusalem wird bewohnt werden ohne

Mauern vor grofser Menge der Menschen und Viehes, so darinnen seyn wird", womit zu vgl. v. 15: „und sollen zu der Zeit viele Heiden zum Herrn gethan werden und sollen mein Volk seyn." Jes. 49, 20: „noch werden die Kinder deiner Unfruchtbarkeit sagen vor deinen Ohren: der Raum ist mir zu enge; rücke mir hin, dafs ich wohnen möge." — V. 17 sind die Worte לִפְנֵי שֶׁמֶשׁ יִנּוֹן שְׁמוֹ mit Luther zu übersetzen: „so lange die Sonne währt, wird sein Name auf die Nachkommen reichen", wozu derselbe in der Randglosse treffend bemerkt: „man wird seinen Namen predigen immer für und für; obgleich die Alten sterben, so thun's doch die Nachkommen." Das יִנּוֹן *Fut. Niph.* von dem *ἁπ. λεγ.* נוּן, dessen Bedeutung aber durch das *Nomen* נִין *soboles* gesichert wird, eigentlich *filiatur, sobolescit.* Treffend die LXX mit Aufhebung des Tropus: *διαμένει. Vulg.: permanet.* Fand schon diese Verkündung in ihrem vollesten Sinne nur in dem Messias ihre Erfüllung, so noch weit mehr die in dem zweiten Theile des Verses enthaltene. „Man wird durch ihn sich für gesegnet halten, alle Völker werden ihn preisen." Während das Andenken eines ausgezeichneten Vorstehers der irdischen Theokratie nur in dem beschränkten Raume Palästina's fortlebte, soll diesem erhabenen Könige ewiger Preis und ewige Verherrlichung für seine unendlichen Wohlthaten durch alle Völker der ganzen Erde dargebracht werden. Einigermaafsen geschwächt wird der Ausdruck, wenn man mit Rosenmüller und de Wette das וְיִתְבָּרְכוּ בוֹ übersetzt durch: „bei ihm werden sich segnen", d. h. ihn werden als Segensformel gebrauchen. Allein es entbehrt diese Erklärung der philologischen Begründung. An keiner Stelle kommt das Hithp. erweislich in dieser Bedeutung vor. Dagegen wird man dadurch, dafs in den Verheifsungen an die Patriarchen, auf welche unsere Stelle zurücksieht, das Hithp. mit Niph. abwechselnd gebraucht wird, zu der Annahme genöthigt, dafs das Hithpael ungefähr dem Niphal gleichbedeutend seyn mufs. Diese Anforderung wird befriedigt durch

die Übersetzung „sie (f. man; dem Sinne nach, wenn gleich nicht grammatisch das folgende כָּל־גּוֹיִם zu ergänzen) werden sich durch ihn für gesegnet halten", eine Bedeutung, welche nicht nur dem Hithp. angemessen, sondern auch die Deut. 29, 18 und Jerem. 4, 2 herrschende ist. So möchte denn auch hier die Messianische Auslegung, der unter den Neueren Dathe, Michaelis, Kuinöl (Mess. W. p. 77) Anton, Muntinghe, Pareau (l. c. p. 499), Rosenmüller (2te Ausg.) Kaiser (Psalmen p. 221) u. A. treu geblieben sind, auf die ihr in der früheren Kirche zu Theil gewordene allgemeine Anerkennung sehr gegründete Ansprüche haben.

Psalm 110.

Besungen wird in diesem Psalme ein herrlicher König, den Gott zu seinem Mitregenten angenommen, und ihm eine weite Ausbreitung seines Reiches und die Herrschaft über seine zahlreichen Feinde, welche dieselbe nicht verhindern können, verheifsen hat, v. 1. 2. Umgeben ist dieser König von einer unendlichen Schaar von Streitern, die sich willig und freudig ihm weihen und in heiligem Gewande zum Kampf ausziehen, v. 3. Nicht blofs die königliche Würde aber ist dem Gefeierten zu Theil geworden; nach einem unabänderlichen göttlichen Beschlusse soll er mit derselben, wie vormals Melchisedek, die priesterliche verbinden, und zwar nicht etwa eine kurze und vergängliche, sondern eine in alle Ewigkeit fortdauernde, v. 4. Diejenigen, welche sich seiner Herrschaft nicht unterwerfen wollen, werden, und seyen sie auch noch so mächtig, durch seine gewaltige Hand zu Boden geworfen, v. 5. 6. Mit unermüdlichem Eifer ist er stets thätig für die Ausbreitung seines Reiches, v. 7.

Die Anordnung des Psalmes hat, wie bei Ps. 2, etwas Dramatisches. V. 1 wendet sich der Sänger an seine Zuhörer. V. 2 — 4 redet er den König an; v. 5 — 7 den Jehovah.

Die Gründe für die Messianische Erklärung sind hier so stark, wie bei irgend einer Messianischen Weissagung des A. T., so dafs durch diesen Psalm die Messianische Auslegung der drei vorhergehenden eine bedeutende Bestätigung erhält. Denn dafs mit der Messianität des einen der Psalmen dieser Classe zugleich die Messianität der übrigen erwiesen ist, liegt am Tage und hätte nie verkannt werden sollen. *) Besonders in die Augen fallend ist die Ähnlichkeit unseres Psalmes mit Ps. 2. Die Gründe für die Messianität sind folgende:

1) Es spricht für dieselbe das Zeugnifs der Tradition. Dafs die Messianische Erklärung des Psalmes zu Christi Zeiten die herrschende war, geht, wie allgemein zugestanden wird, hervor aus Matth. 22, 41 — 46. Christus legt dort die Messianität des Psalmes als ausgemacht zu Grunde, und den Pharisäern fällt es nicht ein, sich durch Verwerfung derselben aus der Verlegenheit zu retten, obgleich ihr Interesse sie doch auf die Ergreifung dieses Mittels hätte leiten müssen, wenn damals nur irgend eine Verschiedenheit der Meinungen über diesen Gegenstand statt gefunden hätte. Zwar wurde schon bald nach Christo das polemische Interesse der Juden, da die Christen aus diesem Psalme einen der stärksten Beweise für die von ihnen geläugnete Gottheit des Messias entnahmen, so stark, dafs ihre

*) Vgl. die weitere Ausführung bei Michaelis: Die drei wichtigsten Psalmen von Christo p. 470, 71. „Das bleibt doch unläugbar, dafs dort eben der Charakter herrscht, den wir in unserem Psalme, nur stärker und kenntlicher gezogen, antreffen. Hier sowohl als dort, sieht man einen König zu Zion in dem gröfsesten Glanze, sein Reich weit ausgebreitet, seine Feinde überwunden: der Ewigkeit, die ihm hier gegeben wird, ja der Tage des Himmels und des Mondes wird im 72sten Psalme gleichfalls gedacht: im 2ten Psalme ist er ein Sohn Gottes mit dem Zusatze: Gott habe ihn gezeugt" u. s. w. Herder, Briefe 1. p. 221 (Tüb. 1808). „Der zweite Psalm steht diesem genau zur Seite und führt denselben Inhalt, fast auf eben dem Gange, nur milder und ruhiger aus. Jener ist die drohende Einleitung zu diesem blutigen Siegeshymnus, ein ferner prächtiger Donner vor der Zerschmetterung; dieser schildert die Zerschmetterung selbst."

sonstige Anhänglichkeit an die Tradition nicht vermochte ihr das Gegengewicht zu halten. Schon *Justinus martyr* in dem *Dial. c. Tryph. p.* 86, Würzb. und Tertullian *adv. Marc.* 5, 9, erwähnen der Erklärung vom Hiskias als bei ihnen gangbar; Chrysostomus fand schon eine gröfsere Mannigfaltigkeit von Erklärungen bei ihnen vor — von Abraham — von Serubabel — vom Jüdischen Volke. Allein dennoch hat theils das Gewicht der inneren Gründe, theils die Auctorität der Tradition bewirkt, dafs unter den älteren Juden nicht wenige der Messianischen Erklärung treu geblieben sind. Ihre Stellen finden sich gesammelt bei Schöttgen l. c. p. 246, bei Michaelis *annot. uber. in Hagiogr. I. p.* 842 und bei Wetstein zu Matth. 22, 44.

2) Der Beweis aus Stellen des N. T. läfst sich kaum irgend überzeugender führen, als hier, so dafs alle diejenigen Ausleger, welche die Auctorität Christi und der Apostel nicht ganz verwerfen, wenn sie sich auch sonst zur Anerkennung der Messianität gar nicht geneigt zeigen, hier doch genöthigt sind sich entschieden für die Messianische Auslegung zu erklären. Christus selbst sagt Matth. 22, 43, vgl. mit Marc. 12, 36 und Luc. 20, 42, dafs David den Psalm ἐν πνεύματι, oder nach Marcus ἐν πνεύματι ἁγίῳ, ברוח הקדש, in dem Zustande heiliger prophetischer Begeisterung, wo der Blick in die Zukunft ihm durch den göttlichen Geist eröffnet wurde, verfafst habe; er erweist, indem er die Beziehung auf den Messias als unzweifelhaft zu Grunde legt, aus demselben das Unstatthafte der damals unter den Juden sehr verbreiteten Vorstellung von dem Messias, wonach man seine übermenschliche Würde und Gottheit verkannte. Zwar haben einige neuere Gelehrte (Stolz in den Anm. zum N. T. — Borhek in Eichhorn's Bibl. für Bibl. Lit. VI. p. 315 ff. Paulus Comm. z. N. T. III. p. 325 ff.) diefs Zeugnifs Christi durch eine neue Erklärung der betreffenden Stellen zu beseitigen gesucht, wonach Christus gerade im Gegentheil die Messianische Erklärung des Psalmes als unstatt-

haft darstellen soll. Allein, obgleich der letztgenannte diese Erklärung noch kürzlich in seinem „Leben Jesu" wiederholt hat, so halten wir es doch für genügend, wenn wir ohne weitere Gegenbemerkung blofs ein *recepisse* darüber ausstellen. *) — Angeführt und von Christo erklärt wird unser Psalm auch Act. 2, 35. 36, in der von Petrus unmittelbar nach Ausgiefsung des heiligen Geistes gehaltenen Rede, 1 Cor. 15, 25 f. Hebr. 7, 17 ff., und aufserdem finden sich zahlreiche Anspielungen auf denselben, wie Ephes. 1, 20. Act. 5, 31, und an allen Stellen, wo Christus als sitzend zur Rechten Gottes dargestellt wird.

3) Wir wollen jetzt sehen, inwiefern das durch äufsere Gründe gewonnene Resultat auch durch innere Gründe bestätigt wird. Hier spricht für die Messianität des Psalmes gleich die Überschrift, welche den Psalm dem David beilegt. Denn ist David Verfasser des Psalmes, so kann weder er, noch ein anderes Subject aufser dem Messias Gegenstand desselben seyn. Denn welchen Menschen konnte wohl David seinen Herrn nennen? Nach dem Vorgange des Herrn selbst bemerkt schon Theodoret, dafs, wenn David, der sich auf der höchsten Stufe menschlicher Gröfse befand, einen andern seinen Herrn nenne, dieser nothwendig übermenschlicher Würde theilhaftig seyn müsse: Εἰ Δαβὶδ ὁ βασιλεὺς καὶ εὐσεβὴς βασιλεὺς, ὁ καὶ προφητικῆς χάριτος ἠξιωμένος, κύριον ἑαυτοῦ καλεῖ τὸν δεσπότην Χριστὸν, οὐκ ἄρα μόνον ἄνθρωπος κατὰ τὴν Ἰουδαίων ἄνοιαν, ἀλλὰ καὶ θεὸς, ὡς τοῦ Δαβὶδ δημιουργός τε καὶ κύριος. Ähnlich *Lactantius IV*, 12: „*Qui propheta quum rex esset, quem appellare dominum suum posset, qui sederet ad dextram dei, nisi Christum filium dei, qui est rex regum et dominus dominorum.*" Man hat nun diesen Grund auf verschiedene Weise zu beseitigen gesucht. 1) Jarchi, Abenesra, Kimchi u. A. erklären: *de Davide.* 2) Paulus, Bertholdt (Einl. S. 1952) u. A.: *Davidi dicatus.* Gegen diese beiden Erklärun-

*) Vgl. dagegen Steudel, Weihnachtsprogr. von 1823 p. 8 sqq.

gen spricht aber, dafs das ל in den Überschriften der Psalmen nie in dieser Bedeutung vorkommt. 3) De Wette gesteht zu, dafs die Messianische Auslegung des Psalmes in der Überschrift, „welche dem David den Psalm als Verfasser zuschreibt, ihn mithin als Gegenstand desselben ausschliefst," vorausgesetzt werde, erklärt aber dann dieselbe für unächt. Allein diefs ist eine willkührliche Annahme, zu der, wie Paulus l. c. p. 330 richtig bemerkt, kein Grund vorhanden ist. — Für die Messianische Erklärung spricht im ersten Verse ferner das: „setze dich zu meiner Rechten." Dieser Ausdruck ist ein bildlicher. Den Platz zur Rechten ertheilten weltliche Könige nicht blofs denen, welche sie auf besondere Weise ehren wollten, wie Salomo der Bathseba 1 Reg. 19, sondern auch denen, welchen sie einen Antheil an ihrer Regierung gaben. So bittet Salome, erwartend, dafs Christus ein irdisches Reich stiften werde, Matth. 20, 21, für ihre beiden Söhne Jacobus und Johannes, dafs er dem einen derselben den Platz zu seiner Rechten, dem anderen den Platz zu seiner Linken geben möge. Stellen Griechischer Schriftsteller, in denen ebenfalls durch den Sitz zur Rechten die Theilnahme an der Regierung bezeichnet wird, finden sich gesammelt bei Knapp, *de Christo ad dextram dei sedente*, in d. *opusce.* Nun wird allerdings durch das Sitzen zur Rechten Gottes nicht die völlig gottgleiche Majestät ausgedrückt. *) Auch nach der Messianischen Erklärung bezieht sich der Ausdruck, wie im N. T. durchgängig, nicht auf die göttliche Natur Christi, nach der er dem Vater an Würde vollkommen gleich ist, sondern auf seine menschliche Natur, nach der er die Theilnahme an der göttlichen Weltregierung als Belohnung für die Ausführung des Erlösungswerkes erhielt, so dafs

*) „*Neque tamen id sic est intelligendum, ut qui regi dexter assideat, propterea ei per omnia aequalis habeatur, et par honore loco atque auctoritate, sed tantum ille habet, quantum regis arbitrio illi concedatur, tametsi socius est et comes imperii.*" Knapp l. c. p. 50.

also Chrysostomus irrt, wenn er sagt: εἶδες τὸ ὁμότιμον; ὅπου γὰρ θρόνος, βασιλείας σύμβολον· ὅπου θρόνος εἷς, τῆς αὐτῆς βασιλείας ἰσοτιμία.*) Allein immer bedeutet doch der Ausdruck eine Theilnahme an der göttlichen Ehre und Regierung; nie wird er von irdischen Königen gebraucht, die zwar in Gottes Auftrage und als seine Diener die Regierung führten, aber deſswegen doch noch nicht seine Mitregenten waren.**) V. 3 werden die Nichtmessianischen Ausleger durch das בְּהַדְרֵי קֹדֶשׁ, im heiligen Schmucke, sehr in Verlegenheit gesetzt. De Wette gibt einen doppelten Ausweg an. Zuerst stellt er die Vermuthung auf, daſs die Kriegsleute bei der religiösen Cerimonie, dem Opfer u. dgl., welches dem Kriegszuge vorausging, in Feierkleidern erschienen. Allein es läſst sich nicht nur für diesen Gebrauch, wie de Wette selbst zugesteht, kein Beweis führen, sondern es ist auch höchst unwahrscheinlich, daſs derselbe statt gefunden habe. Denn eine heilige Kleidung war nur den Priestern eigenthümlich; sollten daher auch, was aus 1 Sam. 7 nicht geschlossen werden kann, dem Auszuge zum Kriege religiöse Feierlichkeiten vorhergegangen seyn, so läſst es sich doch nicht denken, daſs das Heer bei denselben in heiligen Kleidern erschienen sey. Noch weniger

*) Das Richtige dagegen sah schon Theodoret: μέγα μὲν οὖν καὶ τοῦτο — καὶ οὐ μόνον ὑπὲρ τὴν ἀνθρωπείαν φύσιν, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ ἁπάσαν τὴν κτίσιν· κλὴν ἀνθρωπίνως καὶ αὐτὸ εἴρηται· ὡς γὰρ θεὸς ὁ υἱὸς ἀιώνιον ἔχει τὸν θρόνον, ἀλλ' ἔλαβεν ὡς ἄνθρωπος, ὅπερ εἶχεν ὡς θεός· — ὡς ἄνθρωπος τοίνυν ἀκούει· κάθου ἐκ δεξιῶν μου· ὡς γὰρ θεὸς αἰώνιον ἔχει τὸ κράτος.

**) Steudel (Weihnachtsprogr. von 1823 p. 17): „*Quae similes citantur phrases, ut principem esse populi dei* (1 Sam. 13, 14. 2 Sam. 6, 21) *antistitis munere fungi in dei familia ejusque regno* (1 Chron. 17, 14); *in Jovae regni solio, in Jovae solio sedere* (1 Chron. 28, 5. 29, 23) *id sibi volunt, nonnisi demandato a Jova imperio fungi, cum haec phrasis secundum a deo locum tenere, in imperii cum eo consortium iniisse, edisserat: id quod in plures cadere haud potest, ut demandatio imperii.*"

niger Grund hat die zweite Vermuthung von de Wette, nach der die Kriegsrüstung gemeint seyn soll, da קָדַשׁ auch vom Rüsten der Kriegsheere vorkomme. Denn nie hat קָדַשׁ schlechthin diese Bedeutung. קִדְּשׁוּ מִלְחָמָה, einen Krieg heiligen, ist vielmehr s. v. a. einen heiligen Krieg anstellen, oder sich zu einem heiligen Kriege rüsten, so wie קִדְּשׁוּ צוֹם ein Fasten, und קִדְּשׁוּ עֲצָרָה eine Festversammlung heiligen, s. v. ist, als ein heiliges Fasten und eine heilige Festversammlung anstellen. Bei der Messianischen Auslegung dagegen fällt diese Schwierigkeit ganz weg. Es wird dann durch diesen Ausdruck hingewiesen auf die Verschiedenheit dieses Kampfes von irdischen Kriegen. So wie der Anführer zugleich König und Priester ist, so soll auch das Volk, welches er zum Kampfe ausführt, ein priesterliches Volk seyn, mit heiligen Kleidern angethan, nicht mit dem blutbefleckten Kleide des Kriegers, was nach Jes. 9, 4 sammt aller Kriegesrüstung bei dem Erscheinen des Messias, dessen Reich nicht, wie die frühere Theokratie, der menschlichen Wehren bedarf, verbrannt werden soll. *) — Einen starken Beweis für die Messianische Erklärung liefert v. 4. Dort bekräftigt Jehovah durch einen Eidschwur, dafs der König zugleich Priester in Ewigkeit seyn solle nach der Weise Melchisedek's, der nach Gen. 14, 8 die priesterliche und königliche Würde in seiner Person vereinigte. In dieser Verkündung liegt eine Änderung des ganzen bisherigen Zustandes der Dinge eingeschlossen. Denn nach der Mosaischen Constitution war das Priesterthum für die Dauer des A. B. ausschliefslich der Familie Levi übergeben, und wie strenge Gott über die Erhaltung dieser Einrichtung wachte, zeigt in der früheren Zeit das Schicksal der Rotte Korah, Datham und Abiram, in der späteren des Königes

*) Calvin: „*Deinde ut iterum confirmet regnum hoc deo sacrum esse prae aliis, addit: pulchritudines vel decora sanctitatis, ac si diceret, non venturos, qui se Christo subjicient, quasi in conspectum profani regis, sed dei ipsius: atque hunc scopum omnibus fore, ut deo cultum exhibeant.*"

Usia, der nach 2 Chron. 26, 16 weil er sich eine priesterliche Verrichtung, das Räuchern im Tempel, angemafst hatte, von lebenslänglichem Aussatze befallen wurde. Theodoret: εἰ τοίνυν ἐκ Δαβὶδ ὁ Χριστὸς κατὰ σάρκα, ὁ δὲ Δαβὶδ ἐκ Ἰούδα· τήνδε κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδὲκ ἀρχιερωσύνην ἔλαβεν ὁ Χριστὸς, πέπαυται μὲν ἡ Λευιτικὴ ἱερωσύνη, εἰς δὲ τὴν Ἰούδα φυλὴν ἡ τῆς μείζονος ἱερωσύνης εὐλογία μετέβη. Hier hat man sich nun wieder auf verschiedene Weise zu helfen gesucht. Mehrere Jüdische Ausleger nehmen an, dafs das כֹּהֵן hier wie 2 Sam. 8, 18, wo von den Söhnen David's gesagt wird, sie seyen כֹּהֲנִים gewesen, in bürgerlicher Bedeutung stehe. Allein passend bemerkt dagegen Michaelis l. c. p. 574 ff., dafs der König hier als כֹּהֵן mit Melchisedek verglichen werde, und dafs folglich das Wort hier ebenso genommen werden müsse, wie in der Geschichte Melchisedek's *), wo es unläugbar einen Priester bezeichne, und ferner: dafs es, da כֹּהֵן in bürgerlicher Bedeutung genommen nur eine niedere Würde bezeichne, höchst ungereimt seyn würde, wenn dem grofsen Könige diefs Prädikat mit einem so Grofses erwarten lassenden Eingange beigelegt werden sollte. Einen andern Weg schlagen Paulus und de Wette ein. Sie meinen, da die Könige die höchste Gewalt in theokratischen Sachen hatten, so könne das Prädikat des Priesterkönigthums jedem Israelitischen Könige beigelegt werden. Dafs David nur insoweit zum Priester erklärt werde, als er es nach den Mosaischen Grundbegriffen seyn konnte, verstehe sich von selbst. Das לְעוֹלָם sey mit einer durch das Subject gegebenen Beschränkung s. v. a.: „auf deine Lebenszeit." Allein auch diese Annahme ist unstatthaft. Konnte jeder Israelitische König כֹּהֵן genannt werden, wie kommt es denn, dafs keinem jemals dieser

*) Dafs Melchisedek Priester im eigentlichen und vollen Sinne des Wortes war, geht schon daraus hervor, dafs Abraham sich ihm unterordnete, obgleich er selbst das Hauspriesterthum ausübte.

Name beigelegt wird? Doch wollten wir auch zugeben, dafs die Benennung כֹּהֵן in uneigentlichem Sinne den Königen beigelegt werden konnte, weil sie das *jus circa sacra* ausübten, so kann dieser uneigentliche Sinn doch auf keinen Fall an unserer Stelle statt finden. Denn der Ausspruch Jehovah's wird so feierlich eingeleitet — das: „er hat geschworen", noch verstärkt durch das: „und es wird ihn nicht gereuen", — dafs man gewifs nicht an eine Sache denken darf, die sich von selbst verstand, *) sondern etwas ganz Ungewöhnliches, dem damaligen Zustande der Dinge Widerstreitendes erwarten mufs. Auch das לְעוֹלָם kann in diesem Zusammenhange nur im strengsten Sinne genommen werden — als Gegensatz gegen die irdischen Priester, welche nur auf kurze Zeit ihr Amt verwalteten. Und auf ein wirkliches und vollkommenes Priesterthum und eine der damaligen entgegengesetzte Ordnung führt auch die Vergleichung mit dem Melchisedek, welcher Priester im vollen Sinne des Wortes war. Durch diese Vergleichung wird das dem Könige zugesicherte Priesterthum offenbar dem Aharonitischen entgegengesetzt. So wie bei Ps. 72, so wird auch hier die Messianische Erklärung durch den Propheten Sacharjah bestätigt. Auch er verkündet mit deutlicher Beziehung auf unsere Stelle Cap. 6, 13, dafs der Messias dereinst die königliche und die hohepriesterliche Würde in seiner Person vereinigen werde, und stellt diefs nicht etwa als etwas Gewöhnliches, sondern als etwas ganz Neues und Aufserordentliches dar. — Wir kommen jetzt zu v. 5. Hier erhält der König den nie irgend einem geschaffenen Wesen beigelegten, Gott allein eigenthümlichen Namen אֲדֹנָי ebenso wie er Ps. 45, 7. 8 אֱלֹהִים Mal. 3, 1, הָאָדוֹן und Jes. 9, 5 אֵל genannt wird. Hier

*) Paulus: „David sey wie Priester geworden." Dagegen Schnurrer: „*formula: decretum Jehovae est, quod nunquam immutabit, ita comparata, ut quod proximis verbis dicitur, non possit non esse grande aliquid, eximium, singulare.*"

haben die Nichtmessianischen Ausleger einen dreifachen Weg eingeschlagen — entweder sie haben, jedoch ohne allen Beweis, behauptet, אֲדֹנָי könne auch von Menschen gebraucht werden — so Rosenmüller 1ste Ausg. — oder sie haben das gänzlich willkührliche Mittel einer Textesänderung ergriffen, indem sie für אֲדֹנָי zu lesen vorschlagen אֲדֹנִי oder אֲדוֹן*) — oder endlich, sie nehmen, wie de Wette, an, dafs nicht Jehovah sondern der König angeredet werde. „Der Herr zu deiner Rechten" soll dann so viel seyn, wie: „der Herr als dein Beistand." Allein diese Annahme ist ganz unstatthaft. Denn 1. kann es zwar nicht geläugnet werden, dafs die Redensart: zu jemandes Rechten seyn, so viel bedeuten könne, als: ihm beistehen; allein dennoch kann hier dieselbe nicht in diesem Sinne genommen werden, weil es sich nicht denken läfst, dafs der Sänger so kurz nacheinander ein und dieselbe Redensart im eigentlichen und im figürlichen Sinne gebrauche und im Anfange des Psalmes sage, dafs der König zur Rechten Jehovah's, hier, dafs Jehovah zur Rechten des Königes sey. 2. Es werden gewifs nur wenige geneigt seyn mit Dereser v. 7: „aus dem Bache am Wege wird er trinken, deshalb wird er das Haupt erheben" — wozu Calvin sehr treffend bemerkt: „*Similitudo est a strenuis et robustis ducibus sumta, qui dum festinant ad hostes persequendos, non indulgent delitiis, sed ad potum contenti sunt obviis quibusque fluminibus, et quidem in transcursu, ut stantes sitim e flumine restinguant. Nam et hoc modo Gideon cordatos et bellicosos milites expertus est, quia ignavos esse colligens, qui bibendi causa se curvabant, domum remisit*" — ebenfalls auf Jehovah zu beziehen. Dafs dieſs nicht angehe, sieht de Wette ein und nimmt v. 7 einen „sehr natürlichen und ge-

*) Dagegen sprechen alle alten Übers., *LXX. Vulg. Syr. Ar.*, welche übersetzen: der Herr, und der Chaldäer: „die Schechina des Herrn."

wöhnlichen" Wechsel der Person an. Allein so gewöhnlich der Wechsel der Personen ist, so wird doch gewifs nicht leicht Jemand ihn an unserer Stelle natürlich finden. Denn es ist doch offenbar ein und derselbe Sieger, der in v. 5. 6 die Völker und ihre Könige mit gewaltiger Kraft niederschmettert, und der v. 7 in eifriger Verfolgung der Überreste des feindlichen Heeres begriffen, sich durch nichts aufhalten läfst. — Doch de Wette hat sich auch bemüht Gründe gegen die Anrede an Jehovah beizubringen. Er sagt 1.: „es ist unpassend, dafs Jehovah angeredet seyn soll, und nicht der König, an den bisher immer die Rede gerichtet war." Allein es läfst sich bei dem dramatischen Charakter, den dieser Psalm mit Ps. 2 gemein hat, gewifs nicht einsehen, worin dieses Unpassende bestehen soll. Vertheidigt doch de Wette selbst Ps. 72, 5 die Anrede an den König, obgleich derselbe sonst in dem ganzen Psalm nicht angeredet, vielmehr von ihm immer in der dritten Person geredet wird, und die Anrede an Jehovah vorangeht! Überhaupt aber ist der Wechsel der Anrede so häufig, dafs es unnütz seyn würde mehrere Beispiele anzuführen. 2. „Dazu kommt, dafs der König an Jehovah's Rechte thronend, d. h. in Ruhe gedacht, nicht Krieg führen kann." Dieser Einwurf beruht auf einer unrichtigen Auslegung der Worte: „sitze zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde lege zum Schemel deiner Füfse." Der Sinn derselben ist: „obgleich zahlreiche und mächtige Feinde sich wider dich erheben, so können sie doch nicht hindern, dafs ich dich zum Theilnehmer meiner Herrschaft mache, bis du sie durch die dir von mir verliehene Macht gänzlich vernichtet hast." Dafs durch das Sitzen zur Rechten nicht etwa eine unthätige Ruhe bezeichnet werde, geht ja schon hervor aus v. 3, wo der König an der Spitze eines zahllosen Heeres erscheint und wo de Wette selbst erklärt: „dein Volk folgt dir willig in den Krieg" und zu v. 7, der von de Wette, so wie von uns vom Könige erklärt wird, bemerkt derselbe im geraden Widerspruche gegen seine eben zuvor gegebene Er-

klärung: „Der Dichter versetzt sich lebhaft in die kriegerischen Scenen, in welchen sein König als Sieger glänzt." 3.: „Das: am Tage seines Zornes, schickt sich besser zu Jehovah." Allerdings ist dieſs der Fall, wenn wir den Psalm auf einen irdischen König beziehen, nicht aber, wenn der Gegenstand desselben Jehovah's erhabener Mitregent, der Messias ist, von dem es auch Ps. 2, 9 heifst, dafs er seine Feinde zerschmettert mit eisernem Scepter und sie wie Töpfergeräthe zertrümmert, und v. 12, dafs bald sein Zorn entbrennen werde, glücklich aber diejenigen seyen, die sich in seinen Schutz begeben.

Auf das Gewicht dieser Gründe gestützt hat die christliche Kirche von jeher die Messianische Erklärung auf das Entschiedenste festgehalten. Chrysostomus sagt, diejenigen, welche dieselbe verwerfen, seyen *καθάπερ οἱ μεθύοντες καὶ μηδὲν σύμφωνον φθεγγόμενοι, μᾶλλον δὲ καθάπερ οἱ ἐν σκότῳ βαδίζοντες καὶ προσαράσσοντες ἀλλήλους.* Nicht weniger stark drückt sich Calvin aus, der um so mehr als unbefangen gelten kann, weil er bei allen übrigen Psalmen dieser Classe, obgleich inconsequent, da offenbar was von einem gilt, für alle gelten mufs, eine niedere Beziehung auf einen irdischen König annimmt: „*Quum de se hunc Psalmum compositum fuisse testetur Christus, non aliunde quidem nobis, quam ex ejus ore petenda est certitudo, verum ut cesset ejus auctoritas atque etiam apostoli testimonium, Psalmus ipse clamat se non aliam expositionem admittere. Nam ut nobis certamen sit cum pervicacissimis quibusque Judaeis, firmis rationibus extorquebimus, neque in Davidem, neque in alium quempiam, excepto solo Mediatore, competere, quae hic dicuntur.*" — Unter den neueren Auslegern sind der Messianischen Auslegung treu geblieben Dathe, Lowth, Michaelis, Kuinöl, Muntinghe, v. d. Palm (Eenige Liederen *van David vertaald en opgehelderd)* Knapp, Anton *(l. c. p.* 18*.)* Schnurrer *(Bibl. Arab. II. p.* 40*.)* Velthusen (in einer besonderen Abhandlung in den „Materialien f. d. Synode")

Steudel, Pareau *(l. c. p. 510.)* Kaiser u. A. — Rosenmüller ist in der zweiten Aufl. zu derselben zurückgekehrt, nachdem er in der ersten die Erklärung von David vertheidigt hatte.

Man sollte nun erwarten, dafs diejenigen, welche die Messianische Erklärung verwerfen, ihre Verwerfung des Zeugnisses Christi und der Apostel und der inneren Merkmale, wenigstens durch scheinbare Gründe rechtfertigen werden; allein dem ist nicht so — man mufs sich auch hier, wie so oft, mit einem blofsen: *stat pro ratione voluntas* begnügen. Nur wird hier und da etwa beiläufig bemerkt, dafs das hier uns entgegentretende Bild eines kriegerischen, seine Feinde aufreibenden Königes wenige Züge enthalte, welche sich an Christo wiederfinden. Allein hierauf antworten wir 1. dafs man Bild und Sache genau scheiden mufs und nicht verkennen darf, dafs die Züge zu dem Bilde des grofsen übermenschlichen Königes, wie gewöhnlich von einem irdischen Vorsteher der Theokratie entlehnt sind. So ist das: „Gott wird deinen mächtigen Scepter aussenden aus Zion" ohne Bild s. v. a.: Gott wird unter deiner Regierung der bisher nur auf Palästina beschränkten Theokratie einen viel weiteren Umfang geben; vgl. Jes. 2, 3. Mich. 4, 2: „aus Zion geht aus das Gesetz, das Wort Jehovah's aus Jerusalem." Ps. 72, 8. So wird v. 3 der geistige Sieg Christi über die Welt, den er durch seine Anhänger und Diener erficht, wie nicht selten, geschildert unter dem Bilde eines leiblichen. Der König erscheint an der Spitze eines ebenso zahlreichen, als prächtigen, *) sich ihm gänzlich und gerne wei-

*) Beides liegt in den Worten: „aus dem Schoofse der Morgenröthe wird dir seyn der Thau deiner Jugend," d. h.: dein Kriegesheer wird gleich seyn dem Thau, dem Sohne der Morgenröthe. Dadurch wird zugleich die ebenso grofse, als unmerkliche und plötzliche Vermehrung des Volkes Christi, und seine Lieblichkeit und Frische bezeichnet.

henden *) Heeres. Doch wird auf das Bildliche der Darstellung aufmerksam gemacht durch das: „im heiligen Schmucke". V. 5 — 7 werden die Strafgerichte, welche der König über seine Feinde verhängt, dargestellt unter dem Bilde furchtbarer Niederlagen, welche ein weltlicher Sieger seinen Feinden beibringt; vgl. die ganz ähnliche Schilderung Jes. 63, 2. Allerdings ist es richtig, dafs auch nach Wegnahme der bildlichen Hülle der hier geschilderte König als strenger Richter und Rächer seiner Feinde erscheint. Allein diefs hat nichts gegen die Erfüllung Streitendes, wenn wir nur die Situation vor Augen haben, in welche sich der heilige Sänger versetzt. Nicht der Messias in Niedrigkeit ist es, welcher hier sowohl, wie in den übrigen Psalmen unserer Classe erscheint, sondern der Messias in Herrlichkeit. Der Verf. versetzt sich hier, wie Ps. 2 im Geiste in die Zeit, wo der Messias, nachdem er sein Werk vollbracht, von Gott die Theilnahme an seiner Herrschaft und die Macht zur Besiegung seiner Feinde erhält. Dafs man aber, was Christus von sich in Bezug auf den Stand der Erniedrigung aussagt, nicht auf den Stand der Erhöhung übertragen dürfe, haben wir schon zu Ps. 2 gesehen. Vgl. aufserdem z. B. Luc. 20, 27. Treffend Calvin: „*Si quis roget: ubi igitur ille clementiae et mansuetudinis spiritus, quo praeditum fore alibi docet scriptura? respondeo sicuti erga oves mansuetus est pastor, lupis autem et furibus asper et formidabilis, ita Christum suaviter et placide fovere, qui se ejus custodiae committunt, sed qui obstinata malitia excutiunt ejus jugum, sensuros quam terribili potentia instructus sit.*"

---

*) Das Nomen נְדָבוֹת kommt sehr häufig in der Bedeutung: *voluntariae oblationes* vor. Vgl. z. B. *Exod.* 35, 29, und zwar nicht blofs im eigentlichen, sondern auch im geistlichen Sinne, wie Ps. 119, 108. Diese Bedeutung ist auch hier passender, als die gewöhnlich angenommene: Bereitwilligkeiten, als *abstractum pro concreto* für: bereitwillig. Das Volk bringt sich selbst als freiwilliges Opfer seinem göttlichen Könige dar.

Was den Zeitpunkt der Abfassung betrifft, so haben v. d. Palm und Muntinghe nicht ohne Grund vermuthet, dafs unser Psalm mit Ps. 2 ungefähr gleichzeitig sey. Darauf führt die grofse Ähnlichkeit beider Psalmen. Hier wie dort, zahlreiche Feinde, die sich gegen den König erheben, aber von ihm mit leichter Mühe besiegt und vernichtet werden. Hier wie dort ein Ausspruch Jehovah's, wodurch dem Könige die Herrschaft und der Sieg über seine Feinde zugesichert wird. Der Annahme Pareau's, dafs dem David die Verbindung der priesterlichen und königlichen Würde in der Person des Messias bei der 2 Sam. 6, 12 — 19 erzählten Versetzung der Bundeslade klar geworden sey, wo er selbst gewissermaafsen priesterliche Verrichtungen übernahm, steht entgegen, dafs dem David damals noch nicht die göttliche Verheifsung zu Theil geworden war, welche die Grundlage aller seiner Messianischen Erwartungen und Weissagungen bildete.

---

2) Psalmen, in denen der leidende Messias geschildert wird.

Wir lernten aus den bisher behandelten Messianischen Psalmen den Messias kennen als göttlichen herrlichen König, dem alle Völker der Erde unterworfen werden sollen, zugleich als einen Priester weit höherer und erhabenerer Art, wie die bisherigen, also als einen Versöhner der Sünden seiner Unterthanen. Denn Versöhnung war das eigenthümliche Geschäft des Priesterstandes. Allein weder über die Art und Weise, wie der König zu dieser ausgedehnten Herrschaft gelangen, noch über die Mittel, wodurch der Priester die Versöhnung bewerkstelligen werde, war in den bisher behandelten Psalmen etwas gesagt worden. Ihre Verfasser hatten den Standpunkt der schon geschehenen Verherrlichung genommen. Allein so wie das vorhergehende Leiden, dessen Belohnung die nachherige Herrlich-

keit und dessen Folge die Versöhnung war, ihrem geistigen Auge sich nicht darbot, so bildet es in einer andern Classe Messianischer Psalmen den Hauptgegenstand der Anschauung. Unerwartet darf uns dieſs — wie wir nachher in dem Abschnitte über die Idee des leidenden Messias im A. B. weiter ausführen werden — gewiſs nicht seyn. Schon Ps. 2 und Ps. 110 erheben sich zahlreiche Feinde gegen den Messias; David selbst hatte, so wie alle übrigen wahrhaft Gläubigen des A. B., so tiefe Erfahrungen von der Bosheit und Verderbtheit der Menschen gemacht, daſs er und sie nicht anders erwarten konnten, als daſs auch die dunkle Seite ihres Lebens in dem Leben des Messias nicht fehlen werde, so daſs sie also auf die göttliche Offenbarung, die ihnen hierüber zu Theil wurde, hinreichend vorbereitet waren.

Es gehören hieher besonders Ps. 16. 22. 40. Es ist diesen Psalmen eigenthümlich, daſs das Subject derselben selbst redend auftritt, während von dem Subjecte der Psalmen der vorigen Classe in der dritten Person geredet wird. (Vgl. jedoch Ps. 2, 7.) Die Messianischen Erklärer gehen bei diesen Psalmen von einer doppelten Ansicht aus:

1) Die Mehrzahl der Ausleger nimmt an, der Sänger habe sich also in die Lage und in die Empfindungen des leidenden Messias hinein versetzt, daſs er ihn redend einführe, oder vielmehr aus seiner Person heraus rede. An und für sich genommen kann dieſs kein Bedenken verursachen. Schon in der Poesie überhaupt ist nichts häufiger, als daſs Personen redend eingeführt werden; und in der prophetischen Poesie ist dieſs um so natürlicher, da das Wesen der prophetischen Anschauung, in der Alles als gegenwärtig erscheint, einen dramatischen Charakter der Darstellung nothwendig mit sich führt. So redet z. B. in Ps. 2 der Sänger bald aus seiner eigenen Person, bald aus der des Jehovah, bald aus der seines groſsen Gesalbten, und zwar ohne weitere Bezeichnung der redenden Person. So tritt auch Ps. 110, 4 Jehovah redend auf. So re-

den die Propheten in beständigem Wechsel bald aus ihrer, bald aus der Person Jehovah's. Sie repräsentiren in den symbolischen Handlungen bald den Jehovah, bald das Jüdische Volk, bald ein anderes Subject. Eine merkwürdige Parallelstelle ist Jes. 49. So wie der Prophet Cap. 42 die Rede an den gegenwärtigen Messias in seiner Person gerichtet hatte, so redet er hier in der Person des Messias zu den Heidenvölkern. *)

2) Nach dem Vorgange von Calvin und Grotius nehmen andere Ausleger, wie Dathe und Steudel *(disquisitio in Ps.* 16. *Tüb.* 1821*)* an, dafs sich in diesen Psalmen eine Art von Doppelsinn finde; dafs das Subject dieser Psalmen im eigentlichen und niederen Sinne der Verfasser selbst sey, und dafs Alles auf ihn bezogen, einen guten und passenden Sinn habe. Jedoch soll der heilige Geist insofern einen Einflufs auf die Sänger ausgeübt haben, dafs sie Manches aussprachen, was von ihnen nur uneigentlich und bildlich genommen galt, dagegen in der Geschichte des Messias seine vollkommene und buchstäbliche Erfüllung fand. Sie berufen sich zur Bestätigung dieser Erklärungsweise auf den typischen Charakter des A. T. überhaupt, dessen Personen und Sachen im dunkelen Bilde die Kirche des N. T. darstellen und vorbilden, besonders darauf, dafs David in seinem Leiden und in seiner Verherrlichung ein Vorbild des Messias gewesen sey. Sie machen die Bemerkung, dafs auch im gewöhnlichen Leben der Mensch oft Aussprüche thue, deren Sinn er im Augenblicke selbst nicht vollkommen fasse, die ihm aber nach Jahren in tieferer Bedeutung erscheinen.

Die Ursachen, welche die Entstehung dieser Erklärungsweise veranlafsten, lassen sich leicht auffinden. Es finden sich nämlich in den Psalmen unserer Classe, neben den speciellsten, nur in der Geschichte des Messias ihre Erfüllung findenden Zügen, allgemeine Schilderungen, die mehr auf einen frommen,

*) Vgl. die Bemerkungen von Pareau l. c. p. 519.

leidenden Israeliten, als auf den Messias zu passen scheinen. So zählt sich z. B. Ps. 16 v. 3. 4 der Redende den frommen Verehrern Gottes auf Erden bei, und stellt sich mit ihnen den Gottlosen gegenüber, und die ganze Schilderung v. 1 — 8 enthält, wenn man nicht, wie viele Ausleger es gethan, das Fehlende durch gezwungene Auslegung hinein tragen will, kaum einen speciellen Zug, der nur in der Geschichte des Messias nachgewiesen werden kann. So hält der Redende Ps. 22, 5. 6 Gott das Beispiel der Väter vor, deren Gebete in der Noth von ihm erhört wurden, und gründet darauf seine Bitte um gleichen Beistand. Ps. 40, 14 — 18 ist die Schilderung so allgemein, dafs diese Verse Ps. 70 als Klage- und Bittpsalm jedes leidenden Israeliten wiederkehren. Und überhaupt finden zahlreiche Stellen der Psalmen dieser Classe in den Nichtmessianischen Bitt- und Klagepsalmen zum Theil fast wörtliche Parallelstellen. Durch diese Thatsachen wurden nun mehrere Ausleger veranlafst, die Annahme, dafs der Messias in den Psalmen unserer Classe durchgängig und ausschliefslich rede, als unstatthaft aufzugeben; auf der anderen Seite aber besafsen sie theils zu vielen Wahrheitssinn, um die einzelnen speciellen Beziehungen auf den Messias zu läugnen, theils zu viele Ehrfurcht vor dem Zeugnisse des N. T., als dafs sie sich hätten entschliefsen können, mit den rationalistischen Auslegern die Messianische Auslegung ganz zu verwerfen. So suchten sie also einen Mittelweg einzuschlagen.

Es bedarf wohl kaum der Bemerkung, dafs diese Erklärungsweise, welche die Spuren ihrer Entstehung so deutlich an sich trägt, als verwerflich erscheinen mufs, so bald es gelingt, die Schwierigkeit, welche sie hervorgerufen, auf andere Weise zu heben. Diefs geschieht aber, wie wir wenigstens glauben, vollkommen durch folgende zwei Bemerkungen: 1) Christus war in dem Stande der Erniedrigung in Allem vollkommen uns gleich, aufser der Sünde. Er setzte, wie wir, sein Vertrauen auf Gott, er trauerte, klagte, betete. Daher mufs nothwendig

von Vielem, was von ihm gesagt wird, auch eine allgemeinere Anwendung statt finden können. 2) Sehr mit Unrecht hat man vorausgesetzt, dafs, bei der Annahme, dafs der Messias redend auftrete, eine gänzliche Unthätigkeit und Bewufstlosigkeit des Sängers statuirt werden müsse. Ob der Messias redend eingeführt oder ob von ihm in der dritten Person geredet wird, kann hier gar keinen Unterschied begründen; in beiden Fällen werden die heiligen Sänger gleich wenig aus ihren Umgebungen und dem Kreise ihrer Vorstellungen hinweggerissen. Bei den Psalmen, wo der leidende Messias redend auftritt, wird den Sängern theils überhaupt der innere Eindruck von schweren Leiden des Messias gegeben, theils werden ihnen specielle Züge offenbart, die nicht einem anderen Leidenden, sondern nur dem leidenden Messias zukommen. Bei der Darstellung des allgemeinen Eindruckes wird das in ihnen Vorhandene zu Grunde gelegt. So wie ihnen bei der Schilderung des verherrlichten Messias ein weltlich herrlicher König zum Substrate dient, so tritt ihnen hier überhaupt das Bild eines leidenden Frommen entgegen, wie sich dasselbe in ihnen aus Erfahrung an sich und Anderen gestaltet hat. In dasselbe flechten sich ihnen dann ebenso, wie den Verfassern der Psalmen, die den Messias in Herrlichkeit schildern, die speciellsten, nur auf den Messias passenden Züge ein. So wird Alles klar, und man braucht weder mit den älteren Auslegern, welche das menschliche Element in diesen Gesängen verkannten, specielle Beziehungen auf den Messias da zu finden, wo sie nicht statt haben, noch mit den neueren Auslegern, welche das göttliche Element verkennen, die speciellen Beziehungen da zu entfernen, wo sie aus inneren Gründen und nach den bestimmten Zeugnissen des N. T. angenommen werden müssen.

Die Nothwendigkeit also, welche allein die zweite Erklärungsweise rechtfertigen könnte, findet nicht statt. Dagegen wird sie von mehreren bedeutenden Gegengründen getroffen. 1) Was ihr besonders entgegen steht, ist, dafs in diesen

Psalmen specielle Züge vorkommen, welche in keinem Sinne auf David, oder auf irgend einen anderen leidenden Frommen des A. B. bezogen werden können, so dafs sie zum Theil durch dieselben Gegengründe getroffen wird, welche die rationalistische Erklärung dieser Psalmen treffen (vgl. zu Ps. 22). 2) Dazu kommt noch, dafs diese Erklärung nicht in Übereinstimmung zu bringen ist mit der Neutestamentlichen Betrachtungsweise dieser Psalmen; in dem N. T. werden dieselben nicht etwa blofs im höheren Sinne, sondern schlechthin von dem Messias erklärt: bei Ps. 16 wird sogar jede Beziehung auf ein anderes Subject ausdrücklich bestritten. 3) Bei Ps. 16 sowohl, wie bei Ps. 40 zeigt es sich deutlich genug, wie wenig diese Erklärung durchgeführt werden kann. Folgt man der Messianischen Erklärung dieser Psalmen, so enthalten dieselben Stellen, die nur auf den Messias, und in keinem Sinne auf einen leidenden Frommen des A. B. passen, der erstere die Auferstehung, der letztere den Opfertod Christi; folgt man dagegen der rationalistischen Erklärung dieser Psalmen, wonach in dem ersteren von Errettung aus grofser Gefahr, in dem letzteren von williger Befolgung der göttlichen Gebote die Rede ist, so ist der Sinn durch die Beziehung auf David, oder einen andern leidenden Frommen erschöpft, und der Grund zu einer höheren Beziehung auf den Messias fällt weg.

Zwei der zu dieser Classe gehörigen Psalmen sind ausführlich erläutert worden von Michaelis in der Schrift: „Critisches Collegium über die drei wichtigsten Psalmen von Christo, den 16. 40 und 110. Frankf. und Gött. 1759. 8.," die bei manchem Brauchbaren doch wegen ihrer vielen Willkührlichkeiten mit Behutsamkeit gebraucht werden mufs.

Psalm 16.

Der Inhalt dieses Psalmes ist folgender. Der Redende beginnt mit der Bitte an Gott um seinen Beistand, gegründet

auf die Versicherung, dafs er sein Gott und sein höchstes Gut sey, v. 1. 2. Mit innigem Wohlgefallen geselle er sich den gläubigen Verehrern Jehovah's bei, während er mit den Unglücklichen, die aufser Gott ihr Heil suchen, alle Gemeinschaft abbreche, v. 3. 4. Er preist sich glücklich wegen seines innigen Verhältnisses zu Gott, das ihm mehr gewähre, wie alle Güter der Erde, und spricht seinen Dank gegen Gott aus, dafs er ihn dieser Gnade theilhaftig gemacht, v. 7. Im Vertrauen auf diefs sein Verhältnifs zu Gott darf er denn auch nimmer verzagen. Vielmehr ist er selbst jetzt, wo er den Tod vor Augen sieht, freudig und getrost, überzeugt, dafs der Herr ihn nicht für immer dem Tode preis geben, sondern durch denselben hindurch zu einem neuen Leben in Freude und Herrlichkeit führen wird, v. 8 – 11.

V. 1 — 8 bilden den allgemeinen Theil des Psalmes: die Messianische Erklärung und die Nichtmessianische stimmen bei demselben meist überein. Die Verschiedenheit der Erklärung tritt dagegen hervor bei v. 9 — 11. Nach der Messianischen Erklärung spricht hier der Messias die Hoffnung seiner Auferstehung und Verherrlichung aus. Man übersetzt alsdann v. 10: „Du wirst nicht überlassen meine Seele dem Scheol, und nicht zugeben, dafs dein Heiliger die Verwesung sehe." עָזַב mit ל überlassen. שַׁחַת Verwesung. Die rationalistischen Ausleger dagegen verstehen v. 9. 10 von Errettung aus grofser Gefahr, und finden in v. 11 nichts weiter, als die von David oder einem andern Frommen ausgesprochene Hoffnung, dafs Gott ihn noch in diesem Leben mit reichem Glücke segnen werde. Sie übersetzen v. 10: „Du übergibst meine Seele nicht dem Schattenreiche, noch lässest du die Grube deinen Liebling nicht erblicken." Das שַׁחַת in der Bedeutung: Grube.

Die Gründe für die Messianische Auslegung des Psalmes sind folgende: 1) Bei weitem am meisten Gewicht hat hier der Beweis aus Zeugnissen des N. T. Dieser läfst sich aber auch hier so vollständig führen, wie er nur irgend geführt werden

kann, so dafs mit der Messianität dieses Psalmes die göttliche Erleuchtung der Apostel, ja selbst die Auctorität Christi, theils indem er ihnen dieselbe verheifsen, theils indem sie bei der Auslegung der ihn betreffenden Stellen des A. T. seiner Anweisung folgten, steht und fällt. Petrus erklärt in seiner unmittelbar nach Ausgiefsung des heiligen Geistes gehaltenen Rede den Psalm von Christo, und zwar dergestalt von ihm allein, dafs er die Erklärung von David bestreitet und die Ursache anführt, warum derselbe hier nicht von sich selbst reden könne. Act. 2, 25 — 31. Auch Paulus legt Act. 13, 35 — 37 nicht nur den Psalm von Christo aus, sondern bestreitet auch diejenigen, welche ihn von David erklären wollen. Dafs die Apostel hier nicht etwa aus Anbequemung reden, wie diefs Rosenmüller und de Wette gegen Eckermann (theol. Beitr. 1, 1 p. 98) bemerken, geht, abgesehen davon, dafs eine solche Anbequemung eben so sehr der Apostel unwürdig, als unerweislich ist, schon daraus hervor, dafs sie es für nöthig finden, die Erklärung vom Messias zu erweisen und die Erklärung von David zu bestreiten, woraus folgt, dafs die erstere bei denen, zu welchen sie redeten, ungewöhnlich, die letztere die herrschende war. Die von de Wette im geraden Widerspruche gegen dasjenige, was er kurz vorher selbst gegen Eckermann bemerkt hat, aufgestellte Behauptung, dafs die Apostel weiter nichts sagen wollen als: die volle, ganze, tiefe Wahrheit der Hoffnung des Psalmisten sey erst in Christo erfüllt und bewährt, kann die Auctorität der Apostel nicht retten, theils weil nach der rationalistischen Erklärung nichts übrig bleibt, was nicht in den Schicksalen des Psalmisten selbst seine vollkommene Erfüllung gefunden hätte, theils weil die Apostel alsdann die richtige und buchstäbliche Erklärung auf David nicht hätten bestreiten dürfen. Mit Recht bemerkt Michaelis l. c. p. 3: „Ist das, was Clericus und Andere von dem buchstäblichen Sinne dieses Psalmes vorgeben, richtig, so verdiente Petrus die Antwort: bei allem Scheine der Offenherzigkeit

zigkeit bist du ein Betrüger und suchst dem ungelehrten Haufen ein Blendwerk vorzumachen. Du stellst dich, als werde in dem Psalme von einer Auferstehung aus den Todten geredet, und er könne keinen andern Sinn haben: da doch sein buchstäblicher Verstand blofs auf die Errettung aus einer grofsen Lebensgefahr geht, welche seinem Verfasser, dem David, mehr als Einmal widerfahren ist." — Nicht ohne Grund aber haben mehrere Vertheidiger der Messianischen Erklärung angenommen, dafs zu dem Zeugnisse der Apostel auch das Zeugnifs Christi selbst hinzukomme. Denn da Christus nach seiner Auferstehung, nach Luc. 24, 27 und 44 — 46, seinen Jüngern die ihn betreffenden Weissagungen des A. B. auslegte, so läfst sich gewifs nicht anders erwarten, als dafs eine Stelle, auf die sie so ganz besonderes Gewicht legen, von der sie mit so fester, zweifelsfreier Überzeugung reden, mit zu denjenigen gehörte, deren Verständnifs er ihnen eröffnet hatte. Und da nach der letzteren Stelle auch seine Auferstehung in den Weissagungen des A. B. vorher verkündet seyn soll, wo hätte er ihnen dieselbe wohl auf natürlichere Weise nachweisen können, als gerade in unserem Psalme?

2) Gesetzt also auch, wir glaubten in dem Inhalte des Psalmes Manches zu finden, was die Messianische Auslegung erschwere, so müfsten wir doch nach der einem christlichen Ausleger ziemenden Bescheidenheit lieber unsere Unwissenheit anklagen, als die Verfasser des N. T. eines Irrthumes zeihen. Allein dieser Fall trifft hier durchaus nicht ein. Die Messianische Auslegung bedarf keiner einzigen, den Gesetzen der Sprache zuwiderlaufenden, gezwungenen Erklärung. Dagegen, wenn wir gleich zugeben, dafs die älteren Ausleger, namentlich Michaelis, nicht wenige Gründe für die Messianische Deutung vorgebracht haben, welche nicht probehaltig sind, und wenn wir gleich anerkennen, dafs die Art, wie die neueren Ausleger, die Beziehungen auf Christum, welche die christliche Kirche stets in diesem Psalme gefunden hat, hinweggeräumt haben,

sprachlich gerechtfertigt werden kann, so müssen wir doch behaupten, dafs jeder Unbefangene bei v. 9 — 11 die Messianische Erklärung für die leichteste und natürlichste erklären mufs, und dafs jeder ihr beipflichten würde, falls das dogmatische Interesse hier gar nicht im Spiele wäre. Wirklich scheint man auch in den älteren Zeiten gar nicht daran gedacht zu haben, dafs in diesen Versen etwas Anderes enthalten seyn könne, als die Hoffnung einer eigentlichen Auferstehung. Petrus und Paulus setzen diefs als ausgemachte Wahrheit voraus und sie reden so zuversichtlich, dafs man sieht, sie durften von keinem ihrer Zuhörer den Einwurf erwarten, der Psalm rede ja blofs von Befreiung aus grofser Gefahr. Dafs man die Worte: „mein Fleisch wird sicher ruhen," nur glaubte von Unverweslichkeit erklären zu können, zeigt auch die auf dieselben gegründete Jüdische Fabel, dafs David's Leib nicht verwest sey. Vgl. Lightfoot zu Act. 2, 29 und die merkwürdige Stelle aus Jalkut Schimoni *fol.* 95 *ed. Franc.* bei Michaelis l. c. p. 12. Auch Kimchi führt als gangbare Erklärung dieser Worte an: „*post mortem sibi non esse dominaturum vermem;*" und erklärt v. 10 und 11 selbst nicht von Errettung aus Gefahr, sondern von einer seligen Auferstehung.

Allerdings mufs zugegeben werden, dafs der wahre Sinn dieser Messianischen Verkündung vor der Erfüllung schwer zu fassen seyn mufste, — was auch schon daraus hervorgeht, dafs schon zu Christi Zeit die Erklärung von David wenigstens ziemlich allgemein verbreitet war; doch war es auch schon vor derselben gewifs nicht unmöglich, dafs ein aufmerksamer Erforscher der prophetischen Verkündungen denselben erfafste. Wer aus Jes. 53 den Knecht Gottes kennen gelernt hatte, der, nachdem er für uns gestorben, zu der höchsten Herrlichkeit erhoben werden und sich einer unendlichen Lebenslänge erfreuen sollte, wer durch Ps. 22 mit dem Gedanken an einen leidenden und durch das Leiden zur Herrlichkeit hindurch gehenden Messias vertraut geworden, und zugleich erkannt hatte, dafs

derjenige, der in einem Psalme redend auftritt, nicht immer sein Gegenstand seyn mufs — der konnte ohne grofse Schwierigkeit zu der Überzeugung gelangen, dafs nicht David, sondern der Messias, dessen Erwartung den Mittelpunkt des ganzen geistigen Lebens des Volkes bildete, hier redend auftrete und seine Auferstehung verkünde. Und gesetzt auch, es sey Niemand unter dem A. B. zu dieser Erkenntnifs gelangt, so ist sie doch uns, die wir eine weit umsichtigere Vergleichung der durch die Erfüllung beleuchteten Weissagungen anstellen können, so nahe gelegt, dafs wir auch ohne die Zeugnisse des N. T. der Messianischen Erklärung vor der Nichtmessianischen wenigstens den Vorzug gröfserer Wahrscheinlichkeit geben müfsten. Dafs nach der Messianischen Erklärung in unserem Psalme Dinge enthalten sind, welche aufserhalb des menschlichen Bewufstseyns des Sängers lagen, darf uns um so weniger gegen dieselbe einnehmen, da Petrus Act. 2, 30 ausdrücklich bemerkt, dafs David die Auferstehung Christi hier als Prophet, d. h. durch göttliche Eingebung, vorher gesehen habe.

Wir müssen uns jetzt noch mit der Widerlegung der Gründe beschäftigen, welche man gegen die Messianische Erklärung vorgebracht hat.

1) „Nicht auf den Messias, sondern auf David, der sich auf der Flucht vor Saul bei den heidnischen Philistern aufhalten mufste, pafst v. 3, wo der Redende seine Sehnsucht ausdrückt nach den frommen Verehrern Gottes, welche im Lande, d. h. in Palästina wohnten." So Jahn *vatic. Mess. II. p.* 250. Wir schicken hier eine Erklärung des schwierigen Verses voraus. Nachdem Viele an der Möglichkeit einer Erklärung des recipirten Textes ganz verzweifelt und eine Menge vermeintlicher Emendationen versucht hatten, wird von den neueren Auslegern die Richtigkeit des Textes anerkannt. Sie übersetzen: „was die Heiligen, die im Lande sind, anbelangt, und die Herrlichen, so habe ich all' mein Wohlgefallen an ihnen." So nach dem Vorgange von Luther, und unter den Neueren Storr

(observ. p. 295), dessen Erklärung jedoch nicht ganz mit der angeführten übereinstimmt, Jahn, Rosenmüller, de Wette (2te Ausg.). Man bemerkt mit Recht, dafs die Benennung: קְדֹשִׁים nicht die Bedeutung vollkommener sittlicher Heiligkeit habe, welche, nach der tiefen Erkenntnifs der menschlichen Sündhaftigkeit bei den Hebräern, keinem Menschen beigelegt werden konnte, sondern vielmehr die Bedeutung: Gottgeweihte, entsprechend dem ἅγιοι des N. T. In diesem Sinne kommt es als Benennung des Volkes Israel, der Priester und der Nasiräer vor. Das אַדִּיר herrlich, darf man aber alsdann nicht mit de Wette in der Bedeutung: edel von Gesinnung, nehmen, in der es nie vorkommt, da es nach dem Parallelismus ebenfalls einen *character dignitatis* bezeichnen mufs, der freilich die edle Gesinnung voraussetzt. Vielmehr bezeichnet es, wie 2 Chron. 23, 20, die Edlen an Würde, nur mit dem Unterschiede, dafs die Würde dort von Menschen, hier von Gott ausgeht. — Gegen diese Erklärung spricht aber nicht sowohl die angenommene Verbindung des *Nomin. absol.* mit der Präposition ל, welche, obgleich selten, doch nicht ohne Beispiel ist, als das Unstatthafte der Annahme, dafs der *Stat. constr.* אַדִּירֵי hier für den *Stat. absol.* stehe. Die Setzung des *Stat. constr.* für den *Stat. absol.* läfst sich nur in dem Falle rechtfertigen, wenn eine engere Verbindung auch aufser dem Genitiv statt findet. So vor Präpositionen, vor dem *Vav copul.* und vor dem *Relativo*. Die einzigen Beispiele, in denen, aufser dieser engen Verbindung, der *Stat. constr.* für den *Stat. abs.* vorkommen soll, sind 2 Reg. 9, 17 und Ps. 74, 19. Allein die dort vorkommenden Formen שִׁפְעַת und חַיַּת, sind als seltenere Formen des *Stat. absol.* zu nehmen und als solche nicht ohne Analogie. Vgl. Gesenius Lehrg. p. 680 und 467. Ewald Gramm. p. 348 und 579. — Dagegen wird jede Schwierigkeit vermieden, wenn wir das ל in seiner gewöhnlichen Bedeutung: zu, nehmen — zu den Heiligen, d. h., mich ihnen beigesellend, zu ihnen gehörend — oder auch in der daraus her-

vorgehenden, zwar seltenern, aber doch ebenfalls gesicherten Bedeutung: *instar, tanquam.* Vgl. Hiob 39, 16. Winer s. v. „Wie die Heiligen thun, die auf Erden sind, und die Edeln, der Allheit meines Wohlgefallens an ihnen, für: an denen ich all' mein Wohlgefallen habe." Die erstere Erklärung: mich anschliefsend an, wird durch die Vergleichung mit dem folgenden Verse, wo der Redende seinen Abscheu vor jeder Verbindung mit Gottesverächtern ausdrückt, als die vorzüglichere erwiesen. Ihr folgte schon Calvin: „*Sanctis me adjungam socium, — nempe quod se applicabit ad pios dei cultores et illorum socius erit vel comes, sicuti omnes dei filios fraternae conjunctionis nexu inter se devinctos esse oportet, ut eodem affectu et studio patrem suum colant.*" — Gehen wir jetzt zur Beleuchtung des von Jahn aus unserem Verse entnommenen Einwurfes über, so zeigt sich, dafs derselbe blofs auf einer Urgirung der Worte: אֲשֶׁר בָּאָרֶץ הֵמָּה beruht. Dafs zu dieser aber kein Grund vorhanden ist, zeigt der sonstige pleonastische Gebrauch des אֶרֶץ, wie er z. B. auf ganz entsprechende Weise in dem עַמֵּי אֶרֶץ Ps. 76, 10 vorkommt. Wollte man aber auf diese Worte einmal ein besonderes Gewicht legen, so könnte man noch weit eher annehmen, dafs die Heiligen auf Erden hier den Engeln entgegen gesetzt werden, welche den Namen: קְדוֹשִׁים *κατ' ἐξοχήν* und fast als *Nomen proprium* führen. Vgl. Ps. 89, 8. Hiob 5, 1 u. a. St.

2) „Für David spricht auch v. 4. Der dort ausgesprochene Abscheu vor dem Götzendienste pafst nicht auf den Messias, dessen Hauptfeinde nicht die Götzendiener, sondern die Juden waren, wohl aber auf den David, der bei seinem Aufenthalte unter den heidnischen Philistern wahrscheinlich zum Götzendienste viele Anreizung, und auf jeden Fall von den Götzendienern viel zu leiden hatte." So Knapp und Jahn l. c. Gesetzt auch, es wäre in dem angeführten Verse wirklich, wie diese Ausleger annehmen, speciell von Götzendienern die Rede, so würde diefs doch nichts gegen die Messianische

Auslegung beweisen. Denn auf jeden Fall würde weder, wie Knapp annimmt, aus dem Inhalte des Verses geschlossen werden können, dafs der Redende Versuchung zum Götzendienste gehabt, noch wie Jahn, dafs Götzendiener seine Feinde gewesen. Vielmehr würde der Redende nur wie v. 3 seine Gemeinschaft mit den frommen Verehrern Gottes, so v. 4 seine gänzliche Absonderung von den Götzendienern bezeugen. Die Götzendiener wären alsdann als *species pro genere* für alle Verächter des wahren Gottes genannt, weil sie zur Zeit der Abfassung des Psalmes die vornehmsten waren, wie denn eine solche Invidualisirung mit zahllosen Beispielen belegt werden kann. Allein höchst wahrscheinlich beruht sogar die Annahme einer speciellen Erwähnung des Götzendienstes nur auf falscher Erklärung. Man stützt diese Annahme zuerst auf die Worte: יִרְבּוּ עַצְּבוֹתָם אַחֵר מָהָרוּ, welche man übersetzt: „viel sind der Götzen derer, die andern, scil. Göttern nacheilen." Allein dieser Übersetzung stehen mannigfache sprachliche Schwierigkeiten entgegen. Nie hat das Nomen עַצָּבוֹת, wie das verwandte עֲצַבִּים, die Bedeutung: Götzen, immer vielmehr die Bedeutung: Schmerzen; das אַחֵר kommt für sich nie von andern Göttern vor, sondern nur wo Jehovah redend auftritt und sich dieselben entgegen setzt, wie Jes. 42, 8. Man mufs daher vielmehr mit Storr (l. c. p. 434), Rosenmüller, de Wette übersetzen: „zahlreich sind die Schmerzen derer, die anders wohin eilen." Das אַחֵר als *Accus.* des *Neutr.* auf die Frage wohin, in der Bedeutung: *aliorsum.* Dafs das anders wohin aber, wie de Wette behauptet, so viel sey als: zu anderen Göttern, ist eine willkührliche Annahme. Es wird dadurch jede Richtung bezeichnet, die auf etwas Anderes aufser Gott geht, jedes Vertrauen sowohl auf die eigene Kraft, als auf die Kraft anderer Creaturen, oder der Götzen. — Ebenso wenig aber können die Worte: „ich will nicht ausgiefsen ihre Trankopfer von Blut," zum Beweise dienen, dafs in unserem Verse von Götzendienern die Rede sey. Die besten Ausleger

stimmen darin überein, dafs diese Worte nicht eigentlich verstanden und auf die bei heidnischen Völkern herrschende Sitte, bei den Libationen statt des Weines Blut zu gebrauchen, oder den Wein mit Blut zu vermischen (vgl. Michaelis l. c. p. 107), bezogen werden dürfen, sondern dafs sie vielmehr uneigentlich zu verstehen sind. Blutige Trankopfer = solche, die Gott ebenso verabscheut, als ob sie statt des Weines, aus dem sie nach seiner Vorschrift bestehen sollten, aus Blut beständen. So angesehen aber wurden von Gott nicht blofs die Opfer der Götzendiener, sondern auch die von äufserlichen Mitgliedern der Theokratie, ohne wahrhaft theokratische Gesinnung, welche dem Opfer erst seinen Werth verlieh, aus blofsem Eigennutze dargebrachten Opfer. Vgl. Jes. 63, 3: „wer (in solcher verwerflichen Gesinnung) Speisopfer darbringt, ist als der Saublut opfert." Prov. 21, 27: „der Gottlosen Opfer ist ein Gräuel." Der Sinn ist also: ich verabscheue die Gott mifsfälligen Opfer der Gottlosen. So ist also von specieller Beziehung auf den Götzendienst keine Spur zu finden.

3) „Gegen die Messianische Erklärung spricht in v. 10 der Plural חֲסִידֶיךָ. Allerdings hat für diese Texteslesart die Randlesart den Singular חֲסִידְךָ, und für diese Lesart sprechen sehr zahlreiche und bedeutende critische Auctoritäten. Allein die Texteslesart ist die schwerere und daher vorzuziehen. Nach dieser Lesart nun kann hier nicht die Rede seyn von der dem Messias allein eigenthümlichen Auferweckung, sondern nur von der Errettung aus Gefahren, welche der Dichter, als allen Frommen gemeinsam auch für sich in Anspruch nimmt." So Rosenmüller und de Wette. Allein die Randlesart ist gewifs die richtige. Für den Singular sprechen nicht nur die meisten und besten Handschriften (156 *codd. Ken.* 80 *codd. de Rossi)*, sondern es lassen sich für denselben noch weit ältere Zeugnisse aufführen. Für ihn sprechen alle alten Übersetzungen — für ihn das Zeugnifs der Apostel Petrus und Paulus. Indem diese in dem vollesten Bewufstseyn der Unwiderleglich-

keit ihres Beweises aus unserem Psalme die Auferstehung Christi erweisen, legen sie deutlich genug an den Tag, dafs zu ihrer Zeit die Lesart: deine Heiligen, aus der ihre ganze Erklärung so leicht widerlegt werden konnte, gar nicht vorhanden war — was auch durch das Stillschweigen der Juden bestätigt wird. Diese Gründe sind so schlagend, dafs selbst die geschickten Vertheidiger der Lesart חֲסִידֶיךָ Fischer *(proluss. de vit. lexic. N. T. p.* 184 *sqq.)* und Stange *(Anticrit. in Psalm. p.* 101*)* nur unter der Voraussetzung ihre Vertheidigung übernehmen, dafs der Plural hier für den Singular stehe, und die Meinung, dafs hier ein eigentlicher Plural statt finde, für durchaus unstatthaft und verwerflich erklären. Nur scheinbar aber ist der für den Plural beigebrachte Grund, dafs hier wie immer die schwierigere Lesart vorzuziehen sey. Denn es ist überhaupt widersinnig diese Regel der Critik soweit auszudehnen, dafs man das ganze Gewicht äufserer Auctoritäten unberücksichtigt läfst. Und dazu beruht die Geltung dieser critischen Regel doch nur darauf, dafs sich die Entstehung der leichteren Lesart eher erklären läfst, wie die der schwereren. Hier findet aber gerade das Gegentheil statt. Der Plural mufste den Juden äufserst willkommen seyn, da er ihnen die beste Gelegenheit darbot die Messianische Erklärung dieses Psalmes als ungegründet darzustellen, durch welche sie schon gleich von den Aposteln in Verlegenheit gesetzt wurden. Dafs man diese Lesart dazu benutzte, zeigt das Perusch Tillim des Jacob de Mercado Amsterd. 1653: „*Scriptum* חֲסִידֶיךָ *plene duobus Jod ut complectatur etiam sanctos alios praeter eum. Per igitur dicere voluit, etiam ego horum comprehendor numero et ero sicut unus ex illis*"; vgl. andere Stellen bei *Aurivillius, de vera lectione voc.* חֲסִידֶיךָ in d. *dissertt. ed. Michaelis p.* 136. Mochte nun, wie *Michaelis Crit. Coll. p.* 217 vermuthet, die Lesart חֲסִידֶיךָ zuerst durch Zufall entstanden seyn, was so sehr leicht geschehen konnte, oder mochte sie, wie *Aurivillius l. c. p.* 138 annimmt, von Anfang

an aus polemischem Eifer gegen die Christen, der Texteslesart substituirt seyn — in beiden Fällen lag es den späteren Abschreibern nahe, eine die Jüdischen Meinungen so sehr begünstigende Lesart vorzuziehen — und wenn doch nur verhältnifsmäfsig wenige diefs thaten, so läfst sich diefs nicht anders erklären, als dafs sie durch das gänzlich überwiegende Gewicht äufserer Gründe davon abgehalten wurden.

4) „Die Construction des Verbi עָזַב mit der Präposition ל bezeichnet den *terminus ad quem.* Sollte die Messianische Erklärung statt finden können, so müfste statt לִשְׁאוֹל gesetzt seyn בִּשְׁאוֹל." So *Hufnagel, dissert. in h. Ps. p.* 14. Allein das Verbum עָזַב mit ל, אֶל und עַל bedeutet: einem Andern überlassen, ob dafs er es erhalte, oder dafs er es behalte, mufs jedesmal der Zusammenhang entscheiden. Mit Recht hat schon Michaelis bemerkt, dafs der Scheol hier personificirt und als ein unersättliches Thier dargestellt werde, das den Raub, dessen es sich einmal bemächtigt, nicht wieder herausgeben will. Vgl. Prov. 30, 16. Ps. 49, 15. Jes. 5, 14.

5) „Das Nomen שַׁחַת bedeutet nie, wie es nach der Messianischen Erklärung gefafst werden mufs: Verwesung, sondern immer: Grab. Für diese Erklärung entscheidet hier auch der Parallelismus." So Rosenmüller, Jahn, de Wette. Allerdings ist es richtig, dafs das Nomen שַׁחַת gewöhnlich von שׁוּחַ *subsidere* abgeleitet, wie נַחַת von נוּחַ, die Grube, das Grab bedeutet. Allein dafs ein anderes שַׁחַת von שָׁחַת *corrupit, perdidit* abgeleitet, in der Bedeutung: *corruptio, putredo,* in der lebenden Sprache vorhanden war, dafür spricht schon das Zeugnifs der alten Übersetzer, welche nicht nur, den jüngsten unter ihnen, den Chaldäer, ausgenommen, an unserer Stelle, ebenso wie Petrus und Paulus, die Bedeutung: Verwesung haben, sondern dieselbe auch an anderen Stellen anwenden, wo der Zusammenhang die Bedeutung Grube erfordert. Ja das Wort kommt sogar in dieser Bedeutung erweislich im Hebräischen Texte vor. Wenn dieselbe

auch an anderen Stellen, auf die man sich berufen hat, zweifelhaft ist, so findet sie doch, wie auch Winer s. v. anerkennt, unläugbar statt Hiob 17, 14, wo שַׁחַת Verwesung, im Parallelismus steht mit רִמָּה Gewürm. Ps. 55, 24 ist die Bedeutung Verderben wenigstens bei weitem die wahrscheinlichere, und im Widerspruche mit sich selbst sogar von Rosenmüller gebilligte. — Was aber den aus dem Parallelismus entnommenen Grund betrifft, so wird derselbe durch die Messianische Erklärung gewifs nicht aufgehoben. Denn das: „du wirst meine Seele dem Scheol nicht überlassen", sagt mit andern Worten dasselbe, wie das: „du wirst nicht zugeben, dafs dein Heiliger die Verwesung sehe," nur mit dem Unterschiede vielleicht, dafs nach der schon im vorigen Verse stattfindenden Entgegensetzung, das Erstere sich, wie Dathe *) richtig bemerkt, auf die Seele, das Zweite auf den Körper bezieht.

6) „Unser Psalm stimmt mit Ps. 56. 57. 59, welche in der Überschrift dieselbe Benennung מִכְתָּם führen und welche aus äufseren und inneren Gründen auf David's Exil während der Saulischen Verfolgung bezogen werden müssen, so sehr in Styl, Sentenzen und Empfindungen überein, dafs er sich nothwendig, wie sie, auf David und auf dieselbe Lebenslage desselben beziehen mufs." So Rosenmüller. Dagegen bemerkt aber schon de Wette, dafs er diese angebliche Verwandschaft nicht finden könne, und gewifs wird Jeder nach aufmerksamer Vergleichung ihm beitreten. Sie ist nicht einmal so grofs, wie die Verwandschaft mit anderen Bittpsalmen, die nach den einleitenden Bemerkungen keinen Grund gegen die Messianität abgeben kann.

7) „Die Messianische Deutung ist gegen die ganze Jüdische Vorstellung vom Messias; die Juden erwarteten in dem-

---

*) „*Utrumque negat vates sibi eventurum esse, neque animae in* שְׁאוֹל *apud inferos, neque corporis in sepulcro diuturnum fore domicilium.*"

selben einen Helden, einen Sieger, einen mächtigen König; ein leidender Messias ist ihnen unbekannt." So Ruperti *(Ps. 16 illustr.* in den *Commentt. theol. ed. Velthusen etc. t. I.)* Wir können hinsichtlich dieses Grundes auf den Abschnitt: „über den leidenden Messias im A. T.", verweisen.

8) „Die Juden erwarteten gar nicht eine Auferstehung des Messias, wie dieſs hervorgeht aus einer Stelle des *Maimonides* bei *Pococke, porta Mosis p.* 159. 60 *ed. Ox.*" So Rosenmüller. Allein wäre diese Behauptung auch richtig, so würde sie doch gar keine Beweiskraft haben. Denn wenn die vom Lichte der Erfüllung verlassenen, aufserdem durch mancherlei Vorurtheile geblendeten Juden irgend eine Lehre im A. T. nicht fanden, so kann daraus sicherlich nicht gefolgert werden, dafs dieselbe nicht darin enthalten ist. Aber die Behauptung ist nicht einmal richtig. Das unbedeutende Zeugnifs des Philosophen Maimonides wird mehr als aufgewogen durch die Stellen, welche *Schöttgen de Messia p.* 565 *sqq.* aus dem Sohar, dem Talmud und dem Jalkut Schimoni angeführt hat. Vgl. Heinrichs zu Act. 2, 24.

Unter den neueren Vertheidigern der Messianischen Erklärung sind zu nennen: Michaelis, Dathe, Anton *(l. c. p.* 19*)*, Schnurrer *(dissertt. p.* 119 *ff.)*, Ringeltaube, Dereser, Pareau *(l. c. p.* 499. 509. 519*)* Steudel — welcher jedoch annimmt, dafs der Redende eigentlich David sey, der v. 8 seine Person mit der des Messias verwechsele — Kaiser — welcher die sonderbare Hypothese aufstellt, dafs David hier im Namen des Hohenpriesters in *abstracto* spreche, jedoch specielle Züge einmische, welche nur seinem Nachbilde, dem welcher König und Hoherpriester zugleich seyn sollte, zukommen — u. A.

Psalm 22.

Es zerfällt dieser Psalm in zwei Theile, v. 1 — 22 und v. 23 — 32. Ein Verehrer Gottes sendet in dem allerbittersten Leiden seine angstvolle Klage zu ihm empor. Er hält ihm vor, dafs er sich zu widersprechen scheine, indem er die frommen Väter allezeit aus der Noth errettet habe, ihn dagegen seinem grenzenlosen Elende, der Verachtung des ganzen Volkes, dem bittern Spott und Hohn seiner Feinde überlasse, v. 1 — 8. Er bittet Gott, dafs er, der sich seiner mit so zarter Liebe vom Anfange seines Daseyns an angenommen, auch jetzt ihn nicht verlassen möge, v. 10 — 12. Doch noch ist das Gefühl des Elendes zu stark bei ihm, als dafs er sich darüber erheben kann; noch wird er nicht durch die innere Gewifsheit der Erhörung getröstet. Von Neuem ergiefst er sich daher in eine Klage über sein stets wachsendes Elend. Er ist rings umgeben von zahlreichen, blutgierigen Feinden. Die furchtbarsten Schmerzen haben alle seine Kräfte verzehrt; grausamer Durst quält ihn; man hat seine Hände und Füfse durchbohrt; in jedem Gliede fühlt er einen besonderen Schmerz. Mit roher Schadenfreude weiden sich seine Feinde an seinem Anblick. Man theilt sich in seine Kleider und wirft um sein Gewand das Loos, v. 13 — 19. Auf die wiederholte Klage folgt dann v. 20 — 22 die wiederholte, jetzt von der Gewifsheit der Erhörung begleitete Bitte.

In dem zweiten Theile verkündet der Redende, wie er sich für die ihm zugesicherte Errettung dankbar beweisen und welche Folgen aus derselben hervorgehen werden. Laut will er, wenn dieselbe erfolgt ist, Gott preisen und die gläubigen Israeliten zu seinem Lobe und zum Vertrauen auf ihn auffordern, v. 23 — 25. Doch, was noch mehr ist, er wird dem Herrn zu Ehren ein ihm gelobtes Opfermahl anstellen. Diefs Opfermahl wird von den gewöhnlichen sehr verschieden seyn. Nicht blofs Arme werden daran Theil nehmen; sondern diejc-

nigen, welche im gröfsten Überflusse leben, werden mit den Allerdürftigsten dazu geladen werden. Den ersteren wird das Mahl nicht zu schlecht seyn, und die letzteren werden durch ihr Elend nicht vom Genusse desselben ausgeschlossen werden. Es werden nicht blofs die gläubigen Israeliten in grofser Anzahl daran Theil nehmen, sondern zugleich die Heiden von einem Ende der Erde bis zum anderen, nachdem sie durch die Errettung des frommen Verehrers Gottes zur Einkehr gekommen und zu Gott zurückgekehrt sind, der fortan auf der ganzen Erde als Herr und König anerkannt werden wird. Es wird nicht blofs eine vorübergehende leibliche Erquickung gewähren und einen augenblicklichen Dank veranlassen, sondern ewige Erquickung wird dem werden, der daran Theil genommen, v. 26—30. Doch nicht blofs auf die Gegenwart werden sich die Folgen dieser denkwürdigen Begebenheit erstrecken. Die Heiden, welche sich dem Jehovah unterworfen haben, werden nun für immer zu seinem bisher auf Israel beschränkten Volke gehören, *) und von Geschlecht zu Geschlechtern wird das, was er an seinem Verehrer gethan, mit frohem Danke gepriesen werden, v. 31. 32.

In der Erklärung dieses Psalmes sind die Ausleger von drei verschiedenen Ansichten ausgegangen.

1) Die erste Classe bilden die neueren Jüdischen und die rationalistischen Ausleger. Einig sind diese nur in der Be-

---

*) Wir erklären das zweite Glied von v. 31 mit Dathe und Jahn: *deo erunt ut nova generatio ascripti i. e. in catalogum membrorum novae ecclesiae referentur.* Das Verbum סָפַר kommt in der von Rosenmüller geläugneten Bedeutung: *numerare* vor, Ps. 40, 6. Hiob 38, 37. Die gezwungene Erklärung: „erzählt wird werden von dem Herrn bei den zukünftigen Geschlechtern," verdankt ihre Entstehung wohl nur dem Bestreben, einen Messianischen Zug zu beseitigen. Die Erklärung des לָאֲדֹנָי durch: „von dem Herrn", ist ebenso hart, als die Erklärung des לַדּוֹר durch: „bei den zukünftigen Geschlechtern", ohne Rechtfertigung.

streitung der Messianischen Erklärung, sonst herrscht unter ihnen die gröfste Verschiedenheit. Zahlreiche Ausleger, davon ausgehend, dafs David in der Überschrift als Verfasser genannt wird, machen ihn auch zum Subjecte desselben. Diese weichen dann in der Bestimmung der Lage im Leben David's, auf die sich der Psalm beziehen soll, sehr von einander ab. Einige versetzen den Psalm in die Zeit der Saulischen Verfolgung. Andere in die Zeit der Flucht David's vor Absalom. Noch andere in die Zeiten des Nesibenischen Krieges. — Andere Ausleger dagegen gestehen ein, dafs sich in dem Leben David's keine entsprechende Lage auffinden lasse, und sehen sich daher in der Israelitischen Geschichte nach einem anderen Subjecte um. So Jahn *(vaticinia Messiana II. p. 267 sqq.)*, welcher als solches den Hiskias annimmt. — Andere endlich, die Schwierigkeiten einsehend, welche jedem einzelnen Subjecte aufser dem Messias entgegen stehen, nehmen zu der Annahme einer Personification ihre Zuflucht. So Kimchi*) und Jarchi,**) welche den Psalm auf die Leiden des Jüdischen Volkes in dem gegenwärtigen Exil beziehen, und de Wette, welcher zu der Annahme einer Personification des Jüdischen Volkes im Babylonischen Exil geneigt zu seyn scheint.

2) Andere meinen, dafs der Psalm Vieles enthalte, was nur auf David, Anderes, was nur auf Christum bezogen werden könne. Sie suchen diefs nun durch die Annahme zu vereinigen, dafs David zwar selbst der Leidende sey und diesen Psalm etwa zur Zeit der Saulischen Verfolgung, oder der Ab-

---

*) „*Majores nostri dicunt, hunc Psalmum de Esthere esse compositum, et de Israelitis, qui tunc temporis versabantur in exilio. — Rectius videtur si dicatur, per cervam aurorae designari congregationem Israelitarum in praesenti exilio positorum. — Singulari numero utitur, de toto populo Israelitico simul loquens; ipsi enim omnes sunt quasi homo unus in exilio.*"

**) „*Itura est (congregatio Isr.) in exilium dixitque David orationem istam de tempore futuro.*"

salomischen Verschwörung verfafst, dafs er aber unter besonderer Leitung des göttlichen Geistes Manches ausgesprochen habe, was von ihm nur bildlich, uneigentlich und unvollkommen galt, dagegen in der Geschichte des Messias seine buchstäbliche, eigentliche und vollkommene Erfüllung gefunden habe. So Calvin, Melanchthon, Musculus, Rüdinger, Grotius, Venema, Dathe, Seiler, Kuinöl und Andere.

3) Bei weitem am zahlreichsten endlich sind diejenigen Ausleger, welche als ausschliefsliches Subject des Psalmes den Messias anerkennen. Dieser Erklärung folgten schon zum Theil die älteren Juden. Sie war in der christlichen Kirche von jeher die herrschende.

Unter den neueren Auslegern sind ihr treu geblieben: Michaelis, Knapp, Ringeltaube, — der mehrere beachtungswerthe Bemerkungen gibt, — Lefs (von der Religion u. s. w. p. 668 sqq.) Muntinghe, Hensler (Bemerkungen zu Stellen in den Psalmen und der Genesis p. 42 ff.) Uhland *(animadd. exeg. in Ps.* 22. *Tüb.* 1800*)*, Dereser, Pareau *(l. c. p.* 509*)* Kaiser u. A.

Wir finden uns durch das Gewicht der Gründe bewogen der letzten Erklärung entschieden beizutreten. Was für sie spricht ist hauptsächlich Folgendes:

1) Sie hat das Zeugnifs der Tradition für sich. Zwar behauptet de Wette p. 238, dafs der Psalm von den Juden nie von dem leidenden Messias sey verstanden worden. *) Allein diese unbegründet hingestellte Behauptung wird hinreichend widerlegt durch die deutlichen Zeugnisse aus Jüdischen Schriften bei *Jo. H. Michaelis Comm. in Ps. p.* 138 und bei *Schött-*

*) Mit Unrecht will Jahn aus Matth. 27, 43 beweisen, dafs der Psalm zu den Zeiten Christi nicht von dem Messias verstanden worden sey. Es geht nicht einmal daraus hervor, dafs die Juden, welche Jesum verspotteten und die gewifs nicht zu den besseren, für die Idee eines leidenden Messias empfänglichen gehörten, ihn nicht also verstanden, obgleich diefs aufserdem wahrscheinlich ist.

gen de Messia p. 232 *f.* Diese Stellen erhalten um so mehr Gewicht dadurch, dafs es den Juden theils wegen ihres Widerwillens gegen die Lehre von einem leidenden Messias überhaupt, theils wegen der Verlegenheit, in die sie bei Annahme der Messianischen Erklärung durch die grofse Übereinstimmung des Psalmes mit der Geschichte Christi versetzt wurden, äufserst erwünscht seyn mufste, wenn sich ihnen eine andere Erklärung darbot. Nur aus der Auctorität der Tradition also, welche für das dogmatische Interesse ein Gegengewicht abgab, ist es erklärlich, dafs die Messianische Erklärung nicht gänzlich und allgemein verdrängt wurde.

2) Für sie sprechen die Zeugnisse des N. T. Dafs Christus nach Matth. 27, 46, Marc. 15, 34 die ersten Worte des Psalmes am Kreuze ausruft, würde für sich genommen nicht beweisend seyn, weil Christus Worte des A. T. auf sich blofs angewendet haben könnte. Doch fordert es doch immer schon zur Aufmerksamkeit auf. Dagegen fällt das Gezwungene der Annahme, wonach die Anführungen Joh. 19, 24 und Hebr. 2, 11. 12 blofse Anwendungen seyn sollen, sogleich in die Augen.

3) Bei weitem am wichtigsten aber ist der Beweis aus inneren Gründen. Zahlreiche Züge finden sich hier vereinigt, die zum Theil nicht einmal einzeln, zum Theil wenigstens nicht in dieser Vereinigung in der Geschichte David's oder eines anderen Subjectes aufser dem Messias vorkommen. Wir müssen hier ehe wir das Einzelne aufzählen, noch eine allgemeine Bemerkung vorausschicken. Die Bestreiter der Messianität, wie Hufnagel und Rosenmüller, haben sich die Sache dadurch sehr leicht gemacht, dafs sie die Züge, welche für den Messias sprechen, vereinzelt und ihr Zusammentreffen gar nicht berücksichtigt haben. Das Letztere ist es aber gerade, was besondere Beweiskraft hat. Denn nur dogmatische Befangenheit kann annehmen, dafs alle die Umstände, die in Jesu Geschichte so buchstäblich eingetroffen sind, in derselben Vereinigung in der Geschichte eines anderen Subjectes vorgekommen seyen. Dadurch erhält

erhält denn auch dasjenige Bedeutung, was nicht, wie das Durchbohren der Hände und Füfse, ganz speciell und Christo eigenthümlich ist, sondern was an und für sich betrachtet sich öfter wiederholen kann. Stellen wir nun die Hauptzüge zusammen. V. 8 heifst es: „alle die mich sehen, spotten mein, sie reifsen die Lippen auf, schütteln das Haupt." Matth. 27, 39.: οἱ δὲ παραπορευόμενοι ἐβλασφήμουν αὐτὸν, κινοῦντες τὰς κεφαλὰς αὐτῶν. V. 9 werden die Spottenden redend eingeführt: „er vertraute auf den Jehovah, der möge ihn befreien; er möge ihn erretten, denn er hat ja Gefallen an ihm." Dagegen sagen bei Matthäus 27, 43 die Spottenden: πέποιθεν ἐπὶ τὸν θεὸν ῥυσάσθω νῦν αὐτὸν, εἰ θέλει αὐτόν. Beide Stellen stimmen so wörtlich überein, dafs man die Ähnlichkeit unmöglich für eine zufällige erklären kann. Richtig Michaelis: „sie nahmen sie, wie Leute zu thun pflegen, die viel mit der Bibel umgehen, aus unserem Psalme, nicht bedenkend, was für ein Psalm es sey, dessen Worte ihnen eben beifielen und wie unselig sie ihn erfüllten." Doch gesetzt auch, die Spottenden hätten sich unabhängig von dem Psalme derselben Worte bedient, so würde die Übereinstimmung doch nichts destoweniger merkwürdig bleiben. Auch liegt am Tage, dafs Matthäus hier aus den gewifs zahlreicheren Reden der Spottenden gerade diese Worte anführt, um auf die Übereinstimmung von Weissagung und Erfüllung hinzudeuten; so wie auch in der Hervorhebung der übrigen übereinstimmenden Umstände das Absichtliche und das Streben, seine Leser von selbst zu der Überzeugung hinzuführen, dafs in Christi Leiden die merkwürdige Alttestamentliche Verkündung von dem Leiden des Messias ihre vollkommene Erfüllung gefunden habe, unverkennbar ist, wodurch denn die Meinung derer noch mehr als ungegründet erscheint, welche die bestimmten Anführungen von Ps. 22 für blofse Anwendungen erklären wollen. V. 15. 16: „wie Wasser bin ich ausgegossen; alle meine Gebeine haben sich getrennt; mein Herz ist zerflossenem Wachse gleich, vertrocknet wie Scherben meine

Kraft, meine Zunge klebt am Gaumen, in den Staub des Todes hast du mich gelegt", fanden bei der mit unsäglichen Schmerzen verbundenen Kreuzigung Christi ihre buchstäbliche Erfüllung. *) Die genaue Erfüllung des einen Umstandes: „meine Zunge klebt am Gaumen", Bezeichnung des Durstes, (vgl. Klagel. 4, 4) wird von Johannes 19, 28 ausdrücklich erwähnt. **) — Einer der merkwürdigsten Züge aber ist v. 17 in den Worten enthalten כָּאֲרִי יָדַי וְרַגְלָי. Doch bedarf es hier einer ausführlicheren Beweisführung, um zu zeigen, dafs in diesen Worten nothwendig eine Beziehung auf Christum enthalten ist, da man verschiedene Mittel angewandt hat dieselbe zu entfernen. — Die Form כָּאֲרִי kommt aufserdem auch Jes. 38, 13 vor und bedeutet dort: wie ein Löwe. Diese Bedeutung haben nun auch hier einige Ausleger — nach dem Vorgange der Juden, Paulus und Ewald (hebr. Gramm. p. 296) anwenden wollen. Dagegen sprechen aber folgende Gründe, durch welche auch Rosenmüller, Jahn, de Wette, Gesenius und Winer zur entschiedenen Verwerfung dieser Erklärung bewogen worden sind. 1. Es gibt diese Erklärung durchaus keinen guten Sinn. Das Verbum הִקִּיפוּנִי kann wegen des Parallelismus mit סְבָבוּנִי, durch den die von Einigen versuchte, auch sonst, da das Hiph. nie in dieser Bedeutung vorkommt, nicht hinreichend begründete Erklärung: „sie haben zermalmt", gänzlich ausgeschlossen wird, nichts Anderes bedeuten als: sie haben umringt. Nimmt man nun mit Abenesra und Ewald das כָּאֲרִי als Nominativ in der Bedeutung: „wie ein Löwe", so sieht man nicht ein, wie ein Löwe Hände und

*) *Hufnagel diss. in h. Ps.: „Acerbissimos dolores his verbis graviter describit, summosque cruciatus ita hominem afficere docet, ac si ipsa corporis compages firmis nexibus superstructa iis omnino destituatur."*

**) Ebenso auch v. 19: „ich zähle meine Gebeine," was Jahn richtig erklärt: *„in singulis meis ossibus tremorem singularem sentio, ut ea dinumerare possim."*

Füfse umringen könne. Auf jeden Fall würde das Bild sehr unpassend gewählt seyn. Oder nimmt man mit Paulus das כְּאֲרִי als Accus.: „wie einen Löwen", so erhält man noch einen unpassenderen Sinn, da der Leidende, der sich v. 7 im tiefsten Gefühl seines Elendes einen Wurm nennt, sich hier unmöglich mit einem Löwen vergleichen kann. 2. Gegen diese Erklärung entscheidet auch die exegetische Tradition. Die *Masora parva* zu dieser Stelle bemerkt, dafs das כְּאֲרִי hier in anderer Bedeutung vorkomme, wie Jes. 38, 13, wo es ohne Zweifel wie ein Löwe bedeutet. Alle alten Übersetzer, obgleich sie sonst von einander abweichen, stimmen darin überein, dafs sie hier ein Verbum haben. 3. Es läfst sich bei dieser Erklärung die Entstehung der verschiedenen Lesarten כָּרוּ — כְּאֲרִי und כָּרוּ nicht erklären. *)

Wir müssen daher der Erklärung des schwierigen Wortes beitreten, welche nach dem Vorgange von Pococke, *(notae miscell. ad port. Mosis p.* 57.) Gesenius (hebr. Wtb. II. 1339. Lehrgb. p. 526.) de Wette und Winer s. v. gebilligt haben.

Sie nehmen die Form כְּאֲרִי als unregelmäfsigen Plural f. כְּאֲרִים. Dagegen hat nun zwar Ewald nach dem Vorgange von Verbrügge erinnert, dafs diese unregelmäfsige Pluralform nur eine willkührlich angenommene sey; allein schon das einzige מִנִּי Ps. 45, 9 würde zur Begründung der Annahme dieser Pluralform hinreichen; das äufserst Gezwungene der Erklärung von Ewald durch: „mehr als ich", leuchtet ein und ist auch schon durch Winer gerügt worden. Nicht weniger gezwungen sind die meisten übrigen Erklärungen, wodurch Ewald die von Gesenius beigebrachten Beispiele zu beseitigen sucht. — Die Form wäre demnach Plur. Partic. von כוּר. Obgleich dieses Partic. eigentlich כָּר heifsen müfste,

*) Vgl. dagegen Bochart *Hieroz. c.* 780. Michaelis Or. Bibl. XI. 209 ff.

so ist die *scriptio plena* doch auch sonst nicht ohne Beispiel. So z. B. קָאם Hos. 10, 14. שָׁאטִים (verachtende) Ez. 28, 24. 26; vgl. Gesen. Lehrg. p. 401. Ganz denselben Sinn wie die Texteslesart, welche auch, abgesehen davon dafs sie sich in fast allen Handsch. findet, schon deshalb den Vorzug verdient, weil sie die schwerere ist, und sich aus ihr die Entstehung der übrigen Lesarten erklären läfst, geben die in einigen Hdsch. und Ausgaben sich findenden Lesarten כָּרוּ — כָּאֲרִי — כָּרִי. Die erstere, entstanden aus Verkennung der unregelmäfsigen Pluralform, wäre ebenfalls das Participium nach der *scriptio plena*. Der Unterschied wäre nur der, dafs כָּאֲרִי als *Pluralis absolutus* die folgenden Nomina im Accusativ regierte, woran Rosenmüller sehr mit Unrecht Anstofs nimmt, כַּאֲרֵי dagegen als *Pluralis constr.* mit dem Genitiv verbunden wäre. — Die zweite, aus demselben Bestreben die unregelmäfsige Pluralform zu tilgen hervorgegangene Lesart wäre die *scriptio plena* des *Praeteriti* von dem Verbo כּוּר, ganz gleichbedeutend mit der Texteslesart, nach der ja auch das Participium, wie häufig, für das Verbum finitum gesetzt ist. — Die dritte Lesart ist ebenfalls *Praeteritum* des Verbi כּוּר mit Wegwerfung des gegen die allgemeine Regel eingeschobenen א.

Es entsteht nun aber die Frage, welche Bedeutung dem im Hebräischen nicht weiter vorkommenden Verbo כּוּר zu geben sey. Die Ausleger haben hier 1. das Arabische Verbum كَارَ f. كَوَرَ verglichen. Diesem geben sie die Bedeutung: *valide constrinxit, arcte colligavit:* „sie haben gefesselt meine Hände und Füfse." So Rosenmüller, Gesenius, de Wette, Winer. Allein es ist kaum zu begreifen, wie diese so wenig philologisch begründete Erklärung so vielen Beifall finden konnte. Die angenommene Bedeutung ist ganz unerwiesen. Nicht einmal Golius hat sie, und noch weniger der Camus, aus dem Golius geschöpft hat. Denn wenn es im Camus heifst: كَوَّرَ الْمَتَاعَ جَمَعَهُ وَشَدَّهُ „*Kavvara lmataa*" heifst, das Ge-

räthe sammeln und binden, so geht daraus noch nicht hervor, dafs das Verbum كار schlechthin die Bedeutung binden haben könne, welche ihm weder in der ersten, noch in einer der abgeleiteten Conjugationen beigelegt wird. Vielmehr ist der Hauptbegriff offenbar der des Sammelns, und das Binden wird nur beiläufig, als etwas mit zu dem Sammeln Gehörendes erwähnt. Auch wird ausdrücklich bemerkt, dafs selbst in der Bedeutung: sammeln, das Verbum nur von Sachen gebraucht werde, hingegen der Ausdruck كور الرجل eine ganz andere Bedeutung habe, die wir gleich näher kennen lernen werden.

2) Andere (Fuller, Jahn) geben dem Verbo כּוּר die Bedeutung: *foedare*. So schon Aquila, welcher übersetzt: ἠσχυναν. *Foedare* wäre dann nach einem sehr häufig vorkommenden Sprachgebrauche — vgl. die Beispiele bei Fuller *miscell. III.* 12 und bei Bochart *Hieroz. c.* 780 *cd. IV.* — s. v. a.: mit Blut beflecken, und dem Sinne nach diese Erklärung mit der folgenden ungefähr gleichbedeutend. Allein auch für diese Bedeutung ist die philologische Begründung kaum hinreichend. Sie gründet sich besonders darauf, dafs in der Mischna כְּאוּר in der Bedeutung: *turpe, foedum* vorkommt; vgl. Buxtorf s. v. Allein dort steht כְּאוּר nach einer in dem späteren Sprachgebrauche nicht seltenen Verwechselung des א und ע f. das gewöhnliche כְּעוּר; nie kommt im Chald. ein Verbum כאר in der Bedeutung: *foedare* vor, sondern immer כער. Man beruft sich zwar auch auf das Syrische, wo das Verbum ܟܘܪ die Bedeutung: *reprehendit, incusavit, pudefecit,* hat; allein diese Bedeutung liegt doch schon sehr ferne. Endlich, das Arabische مَكْوِىٌّ scheint nur *per consequens:* häfslich, zu bedeuten. Die Grundbedeutung scheint die im Kamus angegebene القَصِيرُ العَرِيضُ „der Kurze und Breite", zu seyn, abgeleitet von dem Verbo كار in der Bedeutung sammeln.

3) Dagegen haben diejenigen Alles für sich, welche dem Verbo כּוּר die Bedeutung: durchgraben geben. Für diese Erklärung spricht 1. der Hebräische Sprachgebrauch: כּוּר ist alsdann gleichbedeutend mit dem häufigen כָּרָה durchbohren. Eine solche Verwechselung der Verba עָוַר und לָהָה ist sehr gewöhnlich. So דּוּם und דָּמָה schweigen — דּוּךְ und דָּכָה zermalmen, בּוּז und בָּזָה verachten, u. v. a. 2. Das Zeugnifs der Alex., welche übersetzen: ὤρυξαν χεῖράς μου καὶ πόδας μου, so wie des Syrers, welcher hat ܚܦܪ *perfoderunt, transfixerunt, Vulgat. foderunt.* Diese Übereinstimmung der drei wichtigsten unmittelbaren Übersetzungen ist gewifs von grofser Bedeutung. 3. Entscheidend endlich ist die Vergleichung des Arabischen. Dort findet die hier angenommene Übereinstimmung des Verbi כּוּר und des Verbi כָּרָה wirklich statt. In dem Camus heifst es: التكوير حفر الارض „das Verbum كَارَ in der II bedeutet das Graben der Erde;" ferner: وكوّره صرعه وتكوّر واكتار „in der II mit dem Accus. der Person bezeichnet das Verb. كار zu Boden werfen, in der V und VIII passivisch." Dann: كارَ كوّر الرجل الى طعنه „كار in der II mit dem Accus. der Person ist gleichbedeutend mit طعن durchbohren."

So ist also die Erklärung: „sie haben durchbohrt meine Hände und Füfse", die einzige philologisch erweisliche und vollkommen begründete. Diese Worte aber können sich weder auf David noch auf irgend einen andern Leidenden aufser dem Messias beziehen. Denn, wie Gesenius Wtb. p. 1340 bemerkt: „man durchbohrt wohl den Leib des Feindes, nicht aber seine Hände und Füfse." Sie führen vielmehr hin auf Christum, über den in Folge der Kreuzesstrafe auch dieses Leiden erging.

Allein hier stofsen wir noch auf eine andere Schwierigkeit. Nachdem es in der Kirche von jeher als ausgemacht

gegolten, dafs Christo bei der Kreuzigung nicht blofs die Hände, sondern auch die Füfse mit Nägeln durchbohrt worden, hat nach dem Vorgange von Dathe, Paulus Memorab. IV. p. 36 ff. u. Comment. z. N. T. III. p. 751 ff. das Gegentheil zu beweisen gesucht; ihm sind Rosenmüller, Kuinöl, Fritsche und viele Andere beigetreten, ohne dafs irgend Jemand daran gedacht hätte eine Prüfung seiner Beweisführung zu unternehmen, bei der das leitende dogmatische Interesse, der Wunsch, eine erfüllte Messianische Weissagung wegzuräumen *), so sichtbar ist, und die sich mit so leichter Mühe widerlegen läfst. Wir können uns hier in eine ausführliche Untersuchung nicht einlassen; doch wird das zu Bemerkende zur Widerlegung hinreichend seyn. Zuvörderst ist zu bemerken, dafs sich auch kein einziger Grund für die Behauptung beibringen läfst, dafs die Füfse nicht angenagelt worden. Denn die Stellen, an denen gesagt wird, dafs die Füfse mit Stricken festgebunden worden, können offenbar nichts beweisen, da auch bei den Händen das Binden der Annagelung vorausging ohne dieselbe auszuschliefsen. Dann läfst es sich durch die sichersten historischen Zeugnisse erweisen, dafs die Annagelung der Füfse wirklich statt gefunden habe. Einen Hauptbeweis liefert hier eine Stelle des Plautus *Mostellaria act.* 2 *sc.* 1 *v.* 13. Dort ruft ein Sclave, der von der Rückkehr seines Herrn die schlimmsten Folgen erwartet, aus: *„Ego dabo ei talentum primus qui in crucem excucurrerit, sed ea lege, ut offigantur bis pedes, bis brachia.“* Das *„offigantur“* steht hier, wie Bothe IV. p. 514 bemerkt: in der Bedeutung des *affigantur*, was sich in mehreren Ausg., z. B. der von Gronovius und der Bipont. findet. Paulus sucht sich nun von dieser Stelle durch zwei Gründe zu befreien. Er bemerkt 1.: „Es sey hier offenbar davon die Rede,

*) Dazu kommt noch die Schwierigkeit, dafs es sich, falls die Füfse Christi durchbohrt worden, nicht aus natürlichen Ursachen erklären läfst, wie derselbe bei seiner Auferstehung das Grab verlassen und herumwandeln konnte.

dafs der Sclave ungewöhnliche Härte und Grausamkeit besorge; folglich könne das *offigi pedes* zum Ungewöhnlichen gehören." Allein das Ungewöhnliche liegt hier offenbar nur in dem *bis*. Gewöhnlich wurden Hände und Füfse nur einfach angenagelt; der Sclave fürchtet eine doppelte Annagelung. Das *offigi pedes* aber steht mit dem *offigi brachia* ganz in gleichem Verhältnifs und kann ebenso wenig ungewöhnlich seyn, wie dieses. 2. „Die Lesart sey unsicher. Richtiger lese man mit Pareus: *ut obfringantur bis pedes, bis brachia*, wo dann von einem Arm und Bein Zerschlagen, wie bei den Schächern, die Rede sey." Allein diese Lesart ist schon deshalb unzulässig, weil sie sinnlos ist, indem das Zerschlagen der Beine keine Verstärkung, sondern eine Milderung und Abkürzung der Strafe war. Auch ist diese Lesart aus äufseren Gründen verwerflich. Pareus, auf den sich P. beruft, hat zwar in der Ausg. von 1610 dieselbe; dagegen aber gibt er in der Ausg. von 1619 und in den *analectis Plautinis* die durch die Hdsch. bestätigte Lesart: *offigantur;* nur dogmatische Befangenheit konnte bewegen sie gegen alle critischen Auctoritäten, (vgl. Bothe l. c.) zu verwerfen. — Die zweite Hauptstelle findet sich bei Tertullian *adv. Marcionem III.* 19 *(ed Würz. I. p.* 403*): Si adhuc quaeris dominicae crucis praedicationem, satis jam potest tibi facere vigesimus primus Psalmus, totam Christi continens passionem, canentis jam tunc gloriam suam: foderunt, inquit, manus meas et pedes, quae propria (al. edd. proprie) est atrocia crucis.* Tertullian, dessen Zeugnifs hier vollgültig ist, da er zu einer Zeit lebte, wo die erst unter den christlichen Kaisern abgeschaffte Kreuzesstrafe noch im Gebrauche war, erklärt also, dafs das Annageln der Füfse ebenso wohl wie das der Hände zu der eigenthümlichen Grausamkeit der Kreuzesstrafe gehörte. Paulus hat auch hier eine Aushülfe bereit. Er bemerkt l. c. p. 755: Tertullian wolle eine eigenthümliche Grausamkeit bei Jesu Kreuzigung behaupten. Allein diese äufserst gezwungene Erklärung

ist unzulässig, theils weil alsdann für *est* stehen müfste *erat*, theils weil die Worte: *quae propria est atrocia crucis* sich nicht allein auf das Durchgraben der Füfse, sondern ebensowohl auf das Durchgraben der Hände beziehen, was also nach dieser Erklärung ebenfalls eine Christi Kreuzigung eigenthümliche Grausamkeit gewesen seyn müfste.

Es ist also hinreichend erweislich, dafs bei der Kreuzigung nicht blofs die Hände, sondern auch die Füfse durchbohrt wurden. Diefs wird auch dadurch bestätigt, dafs die Kirchenväter an den zahlreichen Stellen, wo sie der Durchbohrung der Füfse Christi gedenken, nie mit einem Worte andeuten, dafs dieselbe etwas Ungewöhnliches gehabt habe, sondern immer so davon reden, als bilde sie einen gewöhnlichen Bestandtheil der Kreuzesstrafe. Doch selbst, wenn sich nicht, wie es der Fall ist, erweisen liefse, dafs die Annagelung der Füfse bei der Kreuzigung überhaupt gewöhnlich gewesen wäre, würden wir Grund haben anzunehmen, dafs diefs bei der Kreuzigung Christi ausnahmsweise geschehen sey. Wir wollen uns hier nicht auf das Zeugnifs der Kirchenväter berufen, unter denen schon Justin sagt: „Als sie ihn kreuzigten, durchbohrten sie seine Hände und Füfse mit eingeschlagenen Nägeln." Denn gegen diesen Grund könnte man mit einigem Scheine mit Paulus einwenden, dafs die Anwendung unseres Psalmes auf den Kreuzestod die Veranlassung gewesen sey, dafs man sich auch seine Füfse als angenagelt dachte. Wir halten uns nur an die Stelle Luc. 24, 39: ἴδετε τὰς χεῖράς μου καὶ τοὺς πόδας μου, ὅτι αὐτὸς ἐγώ εἰμι. Paulus sucht sich von dieser Stelle auf eine zwar sinnreiche, aber nichts destoweniger unstatthafte Weise zu befreien. Er nimmt an, dafs Christus den Jüngern Hände und Füfse nicht als diejenigen Theile des Körpers gezeigt habe, an welchen die Zeichen der Kreuzesstrafe bemerklich waren, sondern als die nackten Theile des Körpers, an denen man Fleisch und Knochen gleich sehen konnte. Dagegen spricht nicht nur die ähnliche Stelle Joh. 20, 27, wo Christus den Thomas von der

Identität seiner Person durch die Vorzeigung seiner Wunden in den Händen und in der Seite überzeugt, sondern auch der Ausdruck selbst. Die Jünger sollen sich zuerst durch das Anschauen der Wunden in Händen und Füfsen überzeugen, dafs der vor ihnen stehende der gekreuzigte Christus und kein anderer (ὅτι αὐτὸς ἐγώ εἰμι), dann erst sollen sie sich durch die Betastung die Überzeugung verschaffen, dafs sein Körper kein blofser Scheinkörper ist. — Wenn Paulus noch eine Schwierigkeit daraus entnimmt, dafs bei Johannes Christus blofs die Hände und die Seite vorzeigt, nicht die Füfse, so schwindet dieselbe durch die Bemerkung, dafs man mit demselben Rechte aus Luc. 24, 39, wo Christus blofs die Hände und die Füfse vorzeigt, schliefsen könnte, dafs die Seitenwunde nicht vorhanden gewesen. Christus zeigte nach freier Wahl bald diese, bald jene Merkmale. Sie immer alle vorzuzeigen, würde überflüssig gewesen seyn. — Einen andern Weg zur Beseitigung der Stelle schlagen Kuinöl und A. ein. Sie gestehen zu, dafs Christus Hände und Füfse allerdings als die Theile vorgezeigt habe, an welchen die Zeichen der Kreuzigung bemerklich waren, meinen aber, diese Zeichen haben an den Füfsen nicht in den Nägelmaalen, sondern in den Spuren der Bindung bestanden. Allein dann sieht man wirklich nicht ein, warum sich Christus nicht vielmehr auf die weit beweisendere Seitenwunde berufen hätte; denn einige Striemen an den Füfsen konnten doch gewifs nicht dazu dienen, die Identität seiner Person zu constatiren.

So ist also hinreichend gezeigt worden, dafs aller versuchten Einwendungen und erhobenen Schwierigkeiten ungeachtet, die Beziehung von v. 17 auf den Kreuzestod Christi hinreichend gesichert bleibt. Kaum eine Widerlegung verdient der seltsame, von Hufnagel vorgebrachte und von Rosenmüller wiederholte Einwurf, dafs der Verfasser, wenn er an den Kreuzestod gedacht habe, eine weit genauere und detaillirtere Beschreibung desselben geben müssen. Denn theils fehlt es nicht an Zügen, welche wenigstens auf kein anderes Leiden so voll-

kommen passen, wie auf dieses, vgl. v. 15. 16 und v. 18, theils ist es eine widersinnige Forderung, von der Weissagung die Klarheit und Umständlichkeit der Geschichte zu verlangen.

Doch wir fahren in der Darlegung der Merkmale fort, welche auf Christum hinführen. V. 19 heifst es: „sie theilen sich meine Kleider und werfen um mein Gewand das Loos." Joh. 19, 23: οἱ οὖν στρατιῶται, ὅτε ἐσταύρωσαν τὸν Ἰησοῦν, ἔλαβον τὰ ἱμάτια αὐτοῦ καὶ ἐποίησαν τέσσαρα μέρη, ἑκάστῳ στρατιώτῃ μέρος, καὶ τὸν χιτῶνα. Ἦν δὲ ὁ χιτὼν ἄρραφος — εἶπον οὖν πρὸς ἀλλήλους· μὴ σχίσωμεν αὐτόν, ἀλλὰ λάχωμεν περὶ αὐτοῦ, τίνος ἔσται. Rosenmüller und Jahn *(vat. Mess. II. p. 260)* nehmen hier an, dafs die Verba nur den Vorsatz anzeigen, s. v. a.: sie halten meinen Untergang schon für so sicher, dafs sie schon unter sich ausmachen, wie sie meine Kleider vertheilen wollen. Allein zugegeben auch, dafs diese Auffassung, welche ihre Entstehung offenbar der Schwierigkeit verdankt, den Inhalt des Verses nach der natürlichen sich zuerst darbietenden Erklärung in der Geschichte David's nachzuweisen, statt finden könne, wenn wir den Vers blofs für sich betrachten, so werden wir ihr doch nicht beitreten können, wenn wir diesen Zug mit den übrigen in der Geschichte Christi buchstäblich eingetroffenen verbinden.

Wir kommen jetzt zu dem zweiten Theile des Psalmes. Hier hat die Messianische Erklärung besonders in v. 26 — 30 einen starken Haltpunkt. Die Darstellung ist hier eine bildliche. Man pflegte in grofser Noth Gelübde zu thun, welche meist die Darbringung von Dankopfern betrafen, vgl. z. B. Ps. 61, 9. 116, 14 — 18. Von diesen Opfern wurden dann nur die Fettstücke auf dem Altar verbrannt; das Übrige, nach Abzug eines dem Priester bestimmten Deputat's, wurde zu Opfermahlzeiten verwandt, zu denen man Fremdlinge, Wittwen, Waisen und Arme einlud, und sie also zu Mitgenossen seiner Freude und seines Glückes machte; vgl. Michaelis Mos. R. II. §. 143. Jahn Archäol. III. §. 103. So werden denn auch hier

die Segnungen, welche aus der Errettung des Leidenden für Andere hervorgehen werden, dargestellt unter dem Bilde eines grofsen von ihm zu veranstaltenden Opfermahles, *) an dem nicht blofs die frommen Israeliten, sondern alle Heiden von einem Ende der Erde bis zum andern Theil nehmen sollen, die sich nun alle zu dem wahren Gott bekehren werden. Hier ist die Beziehung auf den Messias so deutlich, dafs selbst Jarchi zu den Worten des 27. V.: *comedent pauperes etc.* bemerkt: „*tempore redemtionis nostrae diebus Messiae.*" Immer wird im A. T. die Hoffnung einer allgemeinen Bekehrung der Heiden an die Messianischen Zeiten geknüpft, und bildet ein wesentliches Merkmal derselben. Ganz so wie hier beschreibt z. B. Jesaias Cap. 42. 49. 53 den grofsen Knecht Gottes als den Bekehrer und Beglücker der Heiden. Zu v. 29: „denn dem Jehovah wird alsdann die Herrschaft seyn, und er wird unter den Heiden herrschen," finden sich in den Messianischen Verkündungen der Propheten fast wörtliche Parallelstellen. Obadj. 21: „des Herrn wird alsdann die Herrschaft seyn." Zach. 14, 9: „Und der Herr wird König seyn über alle Lande. Zu der Zeit wird der Herr nur Einer seyn, und sein Name nur Einer." V. 28 erinnert lebhaft an die den Patriarchen ertheilten Verheifsungen und verkündet die Erfüllung derselben. — Die Nichtmessianischen Ausleger nun befinden sich hier in nicht geringer Verlegenheit. **) Mehrere unter ihnen, wie

---

*) Sehr häufig ist auch im N. T. die Darstellung der Segnungen des Messianischen Reiches unter dem Bilde einer Mahlzeit. Vgl. Matth. 8, 11. 22, 2. Luc. 13, 29. 14, 16. Apoc. 19, 9.

**) Dieſs legen auch andere versuchte Auskunftsmittel deutlich genug an den Tag. So übersetzt z. B. Paulus das אַפְסֵי אֶרֶץ v. 28 gegen allen Sprachgebrauch durch: Gränzländer. Jahn fügt zu den Worten: „es werden sich niederwerfen vor dir alle Geschlechter der Heiden," die Beschränkung hinzu: „*nempe quae audient hanc gloriosam liberationem*," welche schon allein durch den Parallelismus mit: „alle Enden der Erde", zurückgewiesen wird. De Wette erklärt

Mendelssohn und Hufnagel, suchen sich dadurch zu helfen, dafs sie die *Futura* in v. 26 — 30 wunschweise nehmen. Dagegen hat aber schon Hensler l. c. p. 44 mit Recht eingewandt, dafs, auch angenommen, dafs der Redende nur Wünsche ausspreche, wogegen der ganze *„tenor orationis"* und das *Praeteritum* אָכְלוּ v. 30 streite, doch dadurch nichts gewonnen seyn werde, indem Niemand ja etwas ganz Unwahrscheinliches, ja durchaus Unmögliches hoffen könne. —

Sehen wir jetzt noch, nachdem wir die positiven Gründe für die Messianität des Psalmes aufgeführt haben, welche specielle Gegengründe jeder einzelnen unter den angeführten Nichtmessianischen Deutungen entgegen stehen. Gegen diejenigen, welche den Psalm auf David beziehen, spricht 1) dafs dieser sich nie in so grofser Noth befand, wie die hier geschilderte ist. Der Nesibenische Krieg (vgl. 2 Sam. 10), auf den Paulus räth, war von Anfang an glücklich. Ebenso wenig darf man an die Absalomische Verschwörung denken. Der Leidende erscheint hier einsam, ein Gegenstand des allgemeinen Hohnes, von jedem Helfer verlassen, v. 12, der Gewalt blutgieriger Feinde übergeben und dem Tode nahe. Dort war David umgeben von einem tapferen zahlreichen Heere und kam nie in Lebensgefahr. Auch in den Saulischen Verfolgungen stieg die Gefahr und das Leiden David's nie zu einer solchen Höhe; vgl. die weitere Ausführung bei Jahn l. c. p. 266. 2) Dazu kommt noch, dafs, während in der Schilderung der Leiden Vieles enthalten ist, was nicht auf David pafst, sich dagegen unter so manchen speciellen Beziehungen keine einzige findet, welche die Geschichte oder die Zeit irgend kenntlich machte, in welche diese Klage David's gehören sollte. „Bei anderen weniger umständlichen Psalmen, kann man doch häufig merken, ob sie in der Flucht vor Saul oder vor Absalom verfertigt sind, ja

---

v. 29 gezwungen, und gegen die angeführten Parallelstellen: „denn alle Völker sollten Jehovah anbeten, da er König der Welt ist."

man kann noch wohl etwas Genaueres bestimmen. Allein dieser an Umständen so reiche Psalm, verräth uns nirgend auch nur durch eine Spur, in welche Geschichte der Unglücksfälle David's er gehöre." Michaelis. 3) David's Leiden wurden ihm von seinen eigenen Volksgenossen bereitet: das Andenken an die Befreiung von demselben mufste daher auch auf die Grenzen von Palästina beschränkt bleiben. Wie konnte er nur irgend hoffen, dafs seine Errettung in den Saulischen Verfolgungen oder bei der Empörung Absalom's bei den Heiden Eindruck machen werde? Wie konnte er davon eine Wirkung erwarten, welche die früheren wunderbaren Erweisungen Gottes in der Geschichte des ganzen Volkes nicht hervorzubringen vermocht hatten, obgleich sie vor den Augen der Heiden vorgingen?

Die Hypothese Jahn's, wonach Hiskias Gegenstand des Psalmes seyn soll, hat nicht mehr und nicht weniger für sich, wie hundert andere, die man mit leichter Mühe aufstellen kann, wenn man sich mit einigen ganz allgemeinen Ähnlichkeiten begnügen und das Übrige unbeachtet lassen, oder durch gezwungene Erklärung entfernen will. Sie wird schon durch die Überschrift zurückgewiesen, welche den Psalm dem David beilegt, und deren Verwerfung willkührlich ist. Mit Unrecht beruft sich Jahn darauf, dafs nach ihr der Abschnitt v. 26 ff. seine passende Beziehung finde, indem nach 2 Chron. 32, 23 die göttliche, dem Hiskias widerfahrene Hülfe auf die Umwohnenden einen solchen Eindruck machte, dafs viele dem Herrn Geschenke nach Jerusalem brachten. Denn aus dieser Thatsache geht gar nicht etwa hervor, dafs man aus dieser Begebenheit den Gott Israels als den einzig wahren Gott erkannt habe; vielmehr schlofs man aus derselben, nach der Denkweise der polytheistischen Nationen, nur, dafs er einer unter den Vielen sey, und dafs man sich daher auch um seine Gunst bewerben müsse. Dafs hier aber von etwas ganz Anderem die Rede sey, liegt am Tage. Hier sollen die Heiden Mitgenossen der Freude und des Glückes des Erretteten werden; hier soll seine Errettung

einen dauernden Einfluſs auf alle Völker der ganzen Erde haben und die heilsamste aller Veränderungen bewirken, hier sollen sie alle zu einem Reiche und zu einer groſsen Familie unter Gott als dem einzigen Haupte vereinigt werden.

Der Erklärung vom Jüdischen Volke stehen die meisten unter den Gründen entgegen, welche dieselbe bei Jes. 53 treffen (vgl. z. d. St.); ja sie ist hier noch unstatthafter als dort, weil hier die Anzahl der auf ein Individuum führenden Merkmale noch gröſser ist. Nirgends findet sich auch nur die geringste Spur, wodurch wir zur Annahme einer Personification berechtigt würden. Dagegen wird die Mutter des Leidenden erwähnt, es werden ihm eine Zunge, ein Gaumen, Hände und Füſse, Gebeine, Kleider beigelegt, ja er wird v. 7 von dem gottlosen Volke und v. 23 von seinen Brüdern unterschieden. Schon das macht diese Erklärung verwerflich, daſs das Subject unseres Psalmes ein unschuldig Leidender ist, dessen Leiden seinen Landsleuten sowohl, wie den Heiden, zum Heile gereichen sollen, da hingegen die Leiden des Jüdischen Volkes nie unverdient, sondern nach dem theokratischen Gesetze der sichtbaren Vergeltung immer Folgen des Abfalls von Gott waren, und als solche von den Propheten und heiligen Sängern dargestellt werden.

Die Ansicht, wonach der Psalm im niederen Sinne auf David, im höheren auf Christum gehen soll, beruht auf einer doppelten Voraussetzung; 1) daſs Alles im niederen Sinne in der Geschichte David's als erfüllt nachgewiesen werden könne, und 2) daſs Manches darin enthalten sey, was auf Christum nicht passe. Daſs die erstere Voraussetzung unrichtig sey, ist in dem Vorhergehenden schon hinreichend gezeigt worden. Die Unrichtigkeit der letzteren werden wir in der Widerlegung der Gründe gegen die Messianität darthun, zu der wir jetzt übergehen. Man sagt:

1) „Was am meisten widerspricht, ist, daſs nicht das Leiden, sondern die Rettung vom Leiden, als Beförderungsmit-

tel des wahren Gottesdienstes angesehen wird. Christus stiftete das Reich Gottes durch sein Leiden, das er freiwillig übernahm: dieses sein vornehmstes und entscheidendes Erlösungswerk wird mithin im Psalme eher mifskannt, als angedeutet. Was soll aber die Messianische Auslegung eines Psalmes für Christen, in welchem die christliche Idee des Messias nicht vorkommt?" So de Wette. Allein wir finden auch im N. T. eine ganz ähnliche Darstellungsweise. Obgleich Christus nicht durch seine Verherrlichung, sondern durch seine Erniedrigung, nicht durch seine Auferstehung, sondern durch seinen Tod uns das Heil erworben hat, so werden doch an zahlreichen Stellen Auferstehung und Verherrlichung als die Ursachen des über die Menschheit gekommenen Heiles angegeben, weil ohne dieselben die Bedeutung der Erniedrigung und des Todes verborgen geblieben seyn würde; vgl. Knapp *opuscc. p.* 343 *sqq.* Bei Jesaias Cap. 53 schliefsen die Redenden, aus des Messias tiefer Erniedrigung, dafs er um seiner eigenen Sünden willen von Gott geschlagen sey, und kommen erst durch seine Verherrlichung zu der Erkenntnifs, dafs er um ihrer Missethat willen verwundet worden. So ist denn auch hier der Leidende, so lange sein Leiden dauert, den Menschen ein Hohn und von dem Volke verachtet (v. 8), und erst mit seiner Errettung beginnt sein durch dieselbe bedingter segensreicher Einflufs auf alle Menschen. Ob der Psalmist die ursachliche Verbindung des Leidens und des Heiles mit vollkommener Klarheit erkannt habe, können wir dahin gestellt seyn lassen; genug, dafs für uns nichts in dem Psalme enthalten ist, was dem christlichen Begriffe vom Messias widerspräche.

2) „Unwürdig sind die Klagen dieses Leidenden im Munde des leidenden Messias. Christus bat nicht, wie dieser Leidende thut, längeres Leben von Gott, auch nicht, dafs Gott ihn nicht in die Hände seiner Feinde kommen lassen möge, sondern er rechnete seinen Tod mit zum Plane seines Lebens." So Hufnagel *(diss. II. in h. Ps. p.* 6*)*. Schulze (Critik

der

der Mess. Ps.). Es kommt hier Alles darauf an, dafs wir uns nicht von Christo eine willkührliche subjective Vorstellung bilden, sondern sein Bild so auffassen, wie es das N. T. uns gibt. Dann werden wir die Klagen dieses Leidenden seiner nicht unwürdig finden. Von ihm heifst es Hebr. 5, 7, dafs er in den Tagen seines Fleisches viele Gebete und Bitten empor gesandt habe zu dem, der ihn erretten konnte vom Tode, mit starkem Geschrei und Thränen. Wir lesen Matth. 26, 36, Marc. 14, 32, dafs Christus zu Gethsemane vor seinem Tode zu seinen Jüngern sprach: „meine Seele ist betrübt bis in den Tod," wie er zu Gott betete: „mein Vater, wenn es möglich ist, so gehe dieser Kelch vor mir vorüber." Ja, rief doch Christus selbst, belastet mit den Sünden der ganzen Welt, am Kreuze die ersten Worte des Psalmes aus, welche die tiefste Klage enthalten. *) Was aber die Bitte um Befreiung aus der Gewalt der Feinde und vom Tode betrifft, so kann sie deshalb keine Schwierigkeit machen, theils, weil wir sehen, dafs der erschienene Christus sich mit derselben aus seiner menschlichen Natur hervorgehenden Bitte an Gott wandte, vgl. die angef. St., theils, weil dieselbe in der Auferstehung Christi ihre vollkommene Erfüllung fand. Calvin: „*Si roget quispiam, quo modo hoc Christo aptari possit, quem pater non eripuit a morte, respondeo uno verbo: fuisse potentius ereptum, quam si periculo occursum foret. Quare mors non obstitit, quominus testata sit demum resurrectio, Christum fuisse exauditum.*"

3) „Der Leidende hofft v. 5. 6 auf eine Rettung, wie

*) Die Ursache dieses tiefen Schmerzes und dieser Klagen gibt treffend Calvin an: „*Certe suscepta nostra persona nostroque reatu necesse habuit ad dei tribunal se instar peccatoris sistere. Hinc horror ille et pavor, qui ad deprecandam mortem eum coegit; non quia tam acerbum illi foret e vita migrare, sed quia ante oculos erat dei maledictio, quae peccatoribus incumbit. Quodsi primo conflictu elicitae fuerunt sanguinis guttae, ut opus fuerit consolatore angelo, Luc. 22, 43, non mirum est si in ultimo agone confessus est tantum dolorem.*"

sie seinen Vorfahren geworden. Diefs pafst wohl auf einen leidenden Israeliten, nicht aber auf Christum." So Dathe, de Wette. Dieser Grund findet seine Widerlegung schon in dem, was in der Einleitung zu den Psalmen dieser Classe bemerkt worden; vgl. Röm. 9, 5.

4) „Jesus konnte nicht um Errettung vom Schwerdte bitten." Paulus, de Wette. Allein das Schwerdt ist hier, wie Zach. 13, 7, bildliche Bezeichnung des gewaltsamen Todes. Will man auf der buchstäblichen Auffassung bestehen, so mufs man auch die parallelen Ausdrücke: „aus der Hand des Hundes," „aus dem Rachen des Löwen," „aus den Hörnern der Büffel," buchstäblich verstehen. Calvin: „*Per gladium, per manum canis, per os leonis et cornua unicornium intelligitur praesens mortis periculum et quidem multiplex.*"

5) „Jesus hat nicht für die Rettung seines Lebens Gelübde gethan, wie der Dichter (v. 26)." Paulus, de Wette. Allein will man diesen einzelnen Zug aus der Schilderung buchstäblich auffassen, so mufs nothwendig auch die ganze Schilderung buchstäblich aufgefafst werden. Dann mufs man sich zu der Annahme entschliefsen, dafs der Leidende sich zur Veranstaltung eines Gastmahls anheischig mache, an dem alle Bewohner der Erde, Juden und Heiden, reich und arm, Theil nehmen und dadurch zur Erkenntnifs und Verehrung des wahren Gottes gelangen sollen. *)

6) „Der Leidende im Psalm ist noch nicht in der Feinde Gewalt, nur von ihnen nahe bedroht (v. 12. 13. 21. 22)." Dathe, de Wette. In den angeführten Stellen liegt aber dasjenige nicht, was man darin findet. V. 12: „sey nicht ferne von mir, denn Bedrängnifs ist nahe," steht, wie schon Abenesra bemerkt, das nahe in einem absichtlichen Gegensatze gegen

*) Richtig Uhland l. c.: „*Persolutio votorum ponitur pro voluntaria gratitudinis demonstratione, cujus typus olim erat in votis post exauditas preces et liberationem ex angustia solvendis.*"

das ferne, und man darf daher nicht daraus schliefsen, dafs der Redende die Bedrängnifs erst als bevorstehend erwarte. In den übrigen Versen schildert sich der Leidende als von blutgierigen Feinden umgeben. Dadurch wird aber nicht entschieden, ob sie ihn schon in ihrer Gewalt hatten, oder ob er erst in ihre Gewalt zu kommen fürchtete. Dagegen geht aus anderen Stellen hervor, dafs das Erstere statt fand. Denn wessen Hände und Füfse man durchbohrt, v. 17, und wessen Kleider man sich theilt, v. 19, der mufs sich doch wohl schon in der Gewalt seiner Feinde befinden. Gesetzt aber auch, es läge in den angeführten Stellen wirklich, was man darin findet, so würde doch weiter nichts daraus hervorgehen, als dafs man die Situation erweitern und den Psalm auf das gesammte Leiden Christi vor und während seiner Kreuzigung beziehen müsse.

7) „Er flehet längere Zeit, als Jesus am Kreuze, oder in seinen Todesleiden war (v. 3)." Dathe, Paulus, de Wette. Allein die Kreuzigung war ja nicht der Anfang, sondern nur der Gipfelpunkt des Leidens Christi. Ganz entsprechend ist die angeführte Stelle Hebr. 5, 7.

Diefs sind alle Gründe, welche man gegen die Messianität unsers Psalmes zusammengebracht hat. Wir schliefsen mit den Worten Theodoret's: Ἐγὼ δὲ τὴν Ἰουδαίων ἐμβροντησίαν θρηνῶ, ὅτι τοῖς θείοις λογίοις διηνεκῶς ἐντυγχάνοντες, τὴν ἐν τούτοις διαλάμπουσαν οὐ συνορῶσιν ἀλήθειαν, ἀλλ' εἰς τὸν Δαβὶδ εἰρῆσθαι τὸν ψαλμὸν ἀποφαίνονται. — Τούτων γὰρ οὐδὲν ἐπὶ τοῦ Δαβὶδ ὁρῶμεν γεγενημένον, οὐδὲ ἐπί τινος τῶν ἐκ Δαβίδ. Μόνος δὲ ὁ Δεσπότης Χριστὸς, ὁ ἐκ Δαβὶδ κατὰ σάρκα, ὁ ἐνανθρωπήσας Θεὸς λόγος, ὁ ἐκ Δαβὶδ λαβὼν τὴν τοῦ δούλου μορφήν. Πᾶσαν γὰρ γῆν καὶ θάλασσαν τῆς θεογνωσίας ἐπλήρωσε, καὶ πέπεικε τοὺς πάλαι πλανωμένους, καὶ τοῖς εἰδώλοις προσφέροντας τὴν προσκύνησιν, ἀντὶ τῶν οὐκ ὄντων, τὸν ὄντα προσκυνῆσαι θεόν.

Psalm 40.

Wir geben zuerst den Inhalt dieses Psalmes nach der Nichtmessianischen Erklärung. David oder ein anderer leidender Israelit dankt dem Herrn für eine Errettung, die ihm zu Theil geworden. V. 1 — 6. Er verspricht, aus Dankbarkeit wolle er Gott nicht etwa durch die Darbringung von Opfern, sondern durch eine ihm weit angenehmere Gabe, dadurch ehren, dafs er ihm sich selbst darbringe, den sittlichen Theil des Gesetzes erfülle. V. 7 — 9. Aufserdem verspricht er Jehovah's Hülfe, die ihm zu Theil geworden, laut und öffentlich zu verkünden und ihn dadurch zu verherrlichen. V. 10. 11. Allein zwar einer Noth ist der Leidende glücklich entgangen; doch von weit gröfseren Leiden und Gefahren ist er noch umgeben. Er wendet sich daher v. 12 — 18 mit flehentlicher Bitte an den Herrn, dafs er ihn aus dem zahllosen Unglück, das ihn in Folge seiner Sünde betroffen habe, erretten, seine Feinde beschämen und auf diese Weise zugleich mit ihm allen seinen wahren Verehrern Veranlassung zur Freude und Stärkung ihres Glaubens gewähren möge.

Nach der durchgängig Messianischen Erklärung, welche unter den neueren Auslegern vertheidigt worden von Michaelis (Crit. Collegium u. s. w. p. 455 sqq.), Ringeltaube, Knapp, Anton (l. c. p. 40.), Dereser u. A. ist der Inhalt folgender. Der Messias, welcher hier wie Jes. 49. Ps. 16 und 22 redend eingeführt wird, versetzt sich zuerst v. 1 — 11 in die Zeit, wo er nach vollbrachtem Werke und überstandenen Leiden von Jehovah verherrlicht seyn wird. Er bringt ihm seinen Dank und Preis für diese Errettung dar. V. 1 — 5. Er preist darauf überhaupt Gottes wunderbare Gnaden, die er den Menschen erwiesen, und hebt, weil alle göttlichen Wohlthaten zu erzählen unmöglich seyn würde, nur die eine und gröfste, die durch ihn vollbrachte Erlösung hervor. Da Opfer jeglicher Art Gott nicht gefallen und ihn befriedigen können, so habe er,

der von Gott über den Werth derselben belehrt und seinen Willen zu thun bereit gemacht worden, er von dem schon Moses in den heiligen Büchern geschrieben, sich als das wahre Opfer dargestellt, mit freudigem Eifer entschlossen Gottes Willen zu erfüllen. V. 6 — 9. Er kehrt darauf v. 10. 11 zurück zum Preise der göttlichen Gerechtigkeit, Treue und Liebe, die er in seiner Errettung bewiesen. Während sich der Redende v. 1 — 11 in die Zukunft versetzt und seine Leiden als schon überstanden betrachtet hatte, kehrt er v. 12 — 18 in die Gegenwart zurück. Ergriffen von dem Gedanken an die Gröfse der Leiden, die er zur Versöhnung der Sünden übernehmen soll, bittet er Gott um seinen gnädigen Beistand.

Die Hauptverschiedenheit beider Erklärungen beruht auf der verschiedenen Auffassung von 7 — 9, vorzugsweise aber von v. 8. Nach der Nichtmessianischen Erklärung haben dort die Worte בִּמְגִלַּת סֵפֶר כָּתוּב עָלָי den Sinn: „in der Buchrolle — im Pentateuch — ist mir vorgeschrieben", nämlich was ich zu thun habe; vgl. כָּתַב mit עַל in dieser Bedeutung 2 Reg. 22, 13. Nach der Mess. Erklärung: „in der Buchrolle ist von mir geschrieben", theils directe in den eigentlich Messianischen Weissagungen, theils indirecte, indem Alles was dort von Opfern geschrieben ist, auf Christum als das einzige, wahre und vollkommene Opfer hinweiset. (Vgl. Joh. 5, 39. 46.).

Es ist keinem Zweifel unterworfen, dafs derjenige, welcher die göttliche Auctorität des Briefes an die Hebräer anerkennt, sich für die Mess. Erklär. entscheiden mufs. Es werden dort Cap. 10, 5 ff., v. 7 — 9 unseres Psalmes angeführt und von Christi stellvertretender Genugthuung erklärt, und die Art der Anführung schliefst die Annahme einer blofsen Accommodation vollkommen aus. Mehrere Ausleger haben zwar versucht einen Mittelweg zwischen beiden Erklärungen einzuschlagen. Allein mit wenigem Glücke. Diejenigen welche, wie Calvin und Muntinghe annehmen, dafs der Psalm sich im

niederen Sinne auf David, im höheren auf Christum beziehe, verfehlen ihres Zweckes, die Auctorität des Hebräerbriefes zu retten. Denn ist die im Hebräerbriefe gegebene Erklärung von v. 7 — 9 die richtige, so kann, wie wir schon früher gesehen haben, der Psalm nicht im niederen Sinne auf David bezogen werden, der sich ja nicht als das wahre Opfer im Gegensatze gegen die vorbildlichen Opfer darstellen, und auch nicht sagen konnte, dafs im Pentateuch von ihm geschrieben sey. Ebenso wenig aber kann man mit Venema, Seiler, Dathe annehmen, dafs v. 1 — 6 und 12 — 18. David, v. 7 — 11 aber *), oder wie Kaiser behauptet, v. 7. 8 der Messias rede. Denn die Annahme eines Wechsels der Person ist unnatürlich und durch nichts begründet. — Die einzelnen Gründe, welche man gegen die Messianische Erklärung vorgebracht hat, sind zum Beweise nicht hinreichend. 1) De Wette bemerkt, die Messianische Deutung des Hebräerbriefes gründe sich auf die falsche Erklärung der LXX von v. 7. Allein es läfst sich nachweisen, dafs die LXX hier, wenn auch nicht die Worte, doch den Sinn des Hebräischen Textes wiedergegeben haben. Will man nicht annehmen, dafs sie ganz sinnlos übersetzt haben, so können die Worte: σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι nichts Anderes bedeuten als: „nichts Äufseres, mich selbst verlangst du zum Opfer, und ich will dir dasselbe willig darbringen." Das σῶμα darf hier nicht auffallen, da auch Paulus Röm. 12, 1 ermahnt, die Leiber (τὰ σώματα) darzubringen zu einem heiligen, Gott wohlgefälligen Opfer. Denselben Sinn hat aber auch das entsprechende Hebräische אָזְנַיִם כָּרִיתָ לִי „du hast mir die Ohren durchbohrt." Das Durchbohren des Ohres nämlich ist bildliche Bezeichnung der Mittheilung gewisser Einsichten und

*) Dagegen spricht schon die Beziehung, in welcher v. 12 auf v. 10 steht. Calvin: „*Diligenter notanda est relatio, ubi David se labia non clausisse dicit, ut vicissim deus suas misericordias non obseret, vel cohibeat.*"

der Willigmachung zur Befolgung derselben. *) Dieſs zeigt nicht nur der Gebrauch der entsprechenden Redensart פָּתַח אָזֶן, welche Jes. 50, 5 in der Bedeutung: einen Auftrag ertheilen und zur Befolgung desselben willig machen, vorkommt, sondern auch der diese Redensart gleichsam verkörpernde Gebrauch der Durchbohrung der Ohren zur Bezeichnung des Gehorsams. So wurde nach Exod. 21, 5. 6 dem Knecht, der in seinem Stande verbleiben wollte, zum Zeichen des Gehorsams das rechte Ohr durchbohrt. So pflegen sich die türkischen Mönche, zum Zeichen ihrer Aufmerksamkeit auf die göttlichen Offenbarungen und ihres Gehorsams gegen die göttlichen Befehle, die Ohren zu durchbohren; vgl. Iken *dissertt. p.* 226 **); dieselbe Sitte findet sich auch bei den Persern und bei den Tartaren; *ib. p.* 227; diejenigen, welche bei den Türken irgend ein religiöses Gesetz verletzen, werden, damit sie lernen auf das Gesetz achten und ihm gehorchen, mit den Ohren angenagelt; *ib. p.* 231. „Du hast mir die Ohren durchbohrt" ist demnach s. v. a.: „Du hast mir die Einsicht gegeben, dafs nicht die Darbringung äufserer Opfer, sondern die Darbringung meiner selbst dir wohlgefällig sey, und mich willig gemacht dieser Einsicht gemäfs zu handeln." Vollkommen dasselbe drückten die LXX aus, nur dafs sie, weil im Griechischen die bildliche Redensart ungebräuchlich war, im Ausdrucke abwichen; und der Verf. des Briefes an die Hebräer gebraucht das: σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι in keinem andern Sinne, als welchen die Hebräischen Worte, falls

*) *Vitringa: „aperta auris est mens promta et prona, tum ad recipiendas, intelligendas ac discernendas doctrinas, quae cui instillantur, tum ad obsequium mandati, quod per aures ad animum fertur."*

*) *Septem Castrensis Mon. de Turc. morib. c.* 13: *„Illi qui inaures portant in auribus, significant se obedientes esse in spiritu, propter raptuum frequentiam."* Ein Anderer: *„Il y en a aussi, qui porte quelque chose a l'oreille, pour marquer leur obeissance et leur soumission à l'esprit, qui les transporte dans des ravissemens."*

die Messianische Erklärung die richtige ist, durch den Zusammenhang erlangen.

2) Dathe bemerkt, man sehe nicht, wie der Messias im ersten Theile von seinen Leiden als schon überstanden reden und Gott für seine Errettung danken, dagegen in dem letzten Theile den göttlichen Beistand wegen seiner grofsen Leiden anflehen könne. Doch auch diefs hat kein entscheidendes Gewicht, da ja Alles auf den Standpunkt ankommt, welchen der heil. Sänger den Messias, den er redend einführt, nehmen läfst, und nichts dawider ist, dafs er sich erst in die Zeit versetze, wo der Messias sein Leiden schon überstanden und sein Werk schon vollendet hat, nachher aber die Empfindungen des Messias während seiner Leiden schildere. Auf ähnliche Weise erscheint Jes. 53 das Leiden des Messias bald als schon vergangen, bald als noch zukünftig; vgl. z. d. St.

3) Hensler (Bemerkungen zu den Ps. und z. d. Gen. p. 63) urgirt besonders die Worte: „meine Sünden haben mich ergriffen" v. 13. Dieser Grund hat allerdings viel Scheinbares. Doch ist er nicht entscheidend. Denn der Parallelismus mit רָעוֹת zeigt, dafs man das עֲוֹנֹתַי nicht in der Bedeutung: meine Sünden, sondern mit Abenesra und Rosenmüller in der nicht seltenen Bedeutung: meine Sündenstrafen, nehmen mufs. Dafs aber in einem Psalme, wo von der stellvertretenden Genugthuung des Messias die Rede ist und wo derselbe den Opfern entgegengestellt wird, welche die Strafe litten, die eigentlich der Sünder hätte leiden sollen, die Leiden, welche ihn wegen fremder Sünden trafen, seine Sündenstrafen genannt werden können, zeigen die ähnlichen Ausdrücke Jes. 53.: „Er trug unsere Krankheit und lud auf sich unsere Schmerzen:" „er ist um unserer Missethat willen verwundet und um unserer Sünde willen zerschlagen; unsere Friedensstrafe lag auf ihm", „der Herr warf unser Aller Sünde auf ihn." — Gänzlich wegfallen würde dieser Grund, wenn man mit Pareau *(l. c. p.* 330*)* und mehreren Anderen annehmen wollte, dafs der Psalm

ursprünglich nur aus v. 1 — 12 bestanden habe, und dafs das Folgende, wegen des ganz verschiedenen Inhaltes und der verschiedenen Situation, wozu als äufserer Grund noch die Thatsache komme, dafs dieser Abschnitt nachher als Ps. 70 wiederkehre, erst später hinzugekommen sey, wie sich denn auch andere Beispiele einer solchen späteren Vermehrung nachweisen lassen (vgl. p. 461). Doch tragen wir Bedenken dieser Annahme beizutreten.

---

3) Messianische Weissagungen bei den Propheten.

Wir finden in den Psalmen die Messianische Verkündung im Verhältnifs gegen ihre frühere Unbestimmtheit schon sehr ausgebildet vor. Mehrere Hauptpunkte, die Gottheit des Messias, sein Leiden, sein ewiges Priesterthum, kamen erst hier zum Bewufstseyn; andere, wie die Verbreitung des durch ihn zu gründenden Heiles über alle Heidenvölker, die Besiegung aller seiner Feinde, wurden zu mehrerer Klarheit und Bestimmtheit erhoben. — Von den Verfassern der Psalmen ging die Messianische Verkündung auf die Propheten über. Wird diefs Wort im weiteren Sinne genommen, als Bezeichnung aller derjenigen, welche aufserordentlicher göttlicher Offenbarungen gewürdigt worden, wie denn im A. T. selbst in diesem weiteren Sinne die Patriarchen und mehrere Psalmendichter Propheten oder Seher genannt werden, so gehören schon die Messianischen Psalmen zu den Messianischen Weissagungen der Propheten. Hier aber nehmen wir das Wort in der gewöhnlicheren, engeren Bedeutung, als Bezeichnung derer, welche nicht blos das *donum*, sondern auch das *munus propheticum* besafsen, der unmittelbaren Gesandten Gottes an das Bundesvolk, bestimmt seine Rechte wahrzunehmen, in seinem Namen zu lehren, zu rathen, zu ermahnen, zu strafen, die Zukunft zu verkünden. — Wir haben hier über die Messianischen Weissagungen bei den Propheten einige allgemeine Bemerkungen vorauszuschicken:

1) Obgleich die Blüthe des Prophetenthums mit Samuel begann, so sind uns doch aus dieser älteren Zeit keine Weissagungen erhalten worden. Unsere ältesten schriftlich aufgezeichneten Stücke fallen in die Regierung der Könige Usias, Jotham, Ahas und Hiskias. Inwiefern die uns nicht erhaltenen Weissagungen älterer Propheten wichtige Messianische Aussprüche enthielten, können wir nicht mit Bestimmtheit wissen. Doch sind Gründe vorhanden, welche es wahrscheinlich machen, dafs erst von dieser späteren Zeit an die Messianische Verkündung die Seele und der Mittelpunkt aller prophetischen Aussprüche wurde. Es steht dieselbe bei den Propheten nicht abgerissen da, geht auch bei den zur öffentlichen Wirksamkeit berufenen nicht aus einem blofs subjectiven Bedürfnifs hervor, sondern sie steht fast immer in bestimmter Beziehung zu der Lage des Volkes, und soll dazu dienen, den Propheten bei seiner Einwirkung auf dasselbe in der Gegenwart zu unterstützen. Erst in der späteren Zeit aber trat diejenige Lage des Volkes ein, wo die Messianische Verkündung einen solchen öffentlichen Einflufs ausüben konnte. Je mehr der Staat zerfiel, und je mächtigere Feinde sich gegen ihn erhoben und ihm den Untergang drohten, desto mehr bedurfte das entmuthigte Volk, falls es in der Treue gegen den Herrn erhalten werden sollte, der Versicherung der dereinstigen Verherrlichung der Theokratie und ihres Vorzuges vor allen Heidenvölkern. Je mehr das Verderben überhand nahm, desto nothwendiger war, den Gottlosen zum Schrecken, den Frommen zum Trost, die Hinweisung auf die Zeit, wo durch den Messias die Scheidung zwischen dem frommen und gottlosen Theile der Nation vorgenommen und der erstere aller Segnungen des Messianischen Reiches theilhaftig gemacht werden sollte. — Erst in der späteren Zeit also wurden die Propheten die Hauptträger der Offenbarung des Messias, während dieselbe früher, wo die öffentliche Beziehung derselben noch nicht statt fand, mehr den heiligen Psalmensängern eigenthümlich war.

2) Weder die Verfasser der Messianischen Psalmen, noch die Propheten tragen je die Messianische Weissagung nach ihrem ganzen Umfange vor; vielmehr werden von ihnen immer nur gewisse Seiten derselben dargestellt. Hier findet sich aber zwischen beiden dennoch ein nicht unwesentlicher Unterschied. Die Verfasser der Messianischen Psalmen erfassen meist diejenigen Seiten, welche mit ihrem eigenen Leben, ihren eigenen Erfahrungen und Verhältnissen Berührungen darbieten, wie diefs dem mehr subjectiven Charakter der Psalmenpoesie angemessen ist. So schildert David den leidenden, und den von mächtigen Feinden umgebenen Messias, der nach schwerem Kampfe endlich zur Herrlichkeit und zum Siege gelangt. Dem Salomo erscheint derselbe als Beherrscher eines grofsen, von Friede erfüllten Reiches, und er sieht die fernsten Nationen ihm ehrfurchtsvoll durch Geschenke huldigen. Dagegen werden die Propheten bei der Hervorhebung dieser oder jener Seite nicht so sehr durch eigene Erfahrungen, Stimmungen und Verhältnisse geleitet, als durch die Bedürfnisse derer, zu denen sie reden, und durch den Effect, den sie bei ihnen hervorbringen wollen. Daher kommt es denn, dafs bei den Propheten im Ganzen mehr der Messias in Herrlichkeit, als der leidende und genugthuende hervortritt. Denn ein Hauptzweck, zu dem den Propheten Aufschlüsse über die Zukunft des Messias ertheilt wurden, war der, auf die grofse Masse des Volkes einzuwirken, die für die Idee von dem leidenden und büfsenden Messias keine Empfänglichkeit besafs. — Wie sehr die Messianische Weissagung der Propheten durch das öffentliche Bedürfnifs bestimmt wurde, zeigt sich besonders deutlich durch die Vergleichung des ersten Theiles der Weissagungen des Jesaias und Zacharja mit dem zweiten. Der erste Theil des Jesaias besteht aus einer Anzahl einzelner Stücke, die zu ihrer Zeit öffentlich bekannt gemacht wurden. Hier wird das Erscheinen des Messias in Niedrigkeit nur angedeutet; dagegen ist die Verkündung des Messias in Herrlichkeit fast alleinherrschend und der Prophet bedient sich

derselben zur Ermuthigung des Volkes bei den äufseren Bedrängungen. Der zweite Theil dagegen, der ein zusammenhängendes Ganzes bildet, wurde wahrscheinlich nie öffentlich bekannt gemacht; er war mehr für die Nachwelt als für die Gegenwart, weniger für die ganze Masse als für den besseren Theil des Volkes bestimmt. Hier konnte der Prophet daher den ganzen Reichthum der Messianischen Idee darlegen; hier konnte er die wichtigen, in dem ersten Theile mehr zurückgetretenen Seiten derselben hervorheben. So finden wir denn hier die Idee des lehrenden, leidenden und büfsenden Messias durchaus vorherrschend. *) — Ebenso bei Zacharja. Die Reden des ersten Theiles beziehen sich sämmtlich auf Verhältnisse der Gegenwart. Es war hier Hauptzweck des Propheten, die Gemüther, welche durch die Vergleichung des jetzigen ärmlichen und des früheren glänzenden Zustandes der Theokratie beunruhigt und in Trauer versetzt wurden, zu beruhigen und zu trösten. Daher tritt uns im ersten Theile nur der Messias in Herrlichkeit entgegen, der die jetzt verachtete Theokratie zu grofser Ehre erheben und über die Heidenvölker ausdehnen wird. Alles was die freudige Hoffnung lähmen kann, wird verschwiegen. — Dagegen in dem zweiten Theile, der höchstwahrscheinlich nie öffentlich bekannt gemacht wurde, ist der Prophet unabhängiger. Hier verkündet er die Erscheinung des Messias in Niedrigkeit, seine Ermordung und die Verwerfung des gröfsten Theiles des Volkes, der erst nach schweren Läuterungen seine Wiederannahme folgen wird. Nach diesen Wahr-

*) Hieraus erhellt, mit welchem Rechte Bertholdt, Einl. S. 1383, aus der Verschiedenheit der Messianischen Verkündung in dem ersten und zweiten Theile auf eine Verschiedenheit der Verfasser derselben argumentirt. Dafs dem Verfasser des ersten Theiles der Messias in Niedrigkeit nicht unbekannt war, dafs er ihn aber aus den angeführten Gründen geflissentlich zurücktreten liefs, erhellt aus der leisen Andeutung Cap. 11, wo der Messias ebenso wie Cap. 53, mit einem Schöfsling verglichen wird, der aus den Wurzeln eines abgehauenen Baumes emporschiefst.

nehmungen wird es uns nicht ferner befremden, wenn uns bei denjenigen Propheten, deren Weissagungen sämmtlich öffentlich vorgetragen wurden und auf die Gegenwart berechnet waren, wie bei Ezechiel, Jeremias, Micha, Hoseas und Amos, nur der Messias in Herrlichkeit entgegentritt, *) und wir werden nicht geneigt seyn eine Differenz als eine wesentliche zu setzen, die nur in der Verschiedenheit der Verhältnisse ihren Grund hatte. Jedem Propheten wurde immer die Aussicht in denjenigen Theil der Zukunft eröffnet, dessen Offenbarung gerade unter gegebenen Umständen zweckmäfsig war.

3) Es läfst sich in den Mess. Weissagungen der Propheten kein allmähliges Fortschreiten in Bezug auf Klarheit und Bestimmtheit bemerken, wie diefs beim Pentateuch der Fall war. **) Jesaias sieht den Messias ebenso klar, als Maleachi, und seine und des Micha Weissagungen enthalten mehr spezielle Züge, wie die des Jeremias und Ezechiel. Diefs erklärt sich

---

*) *Pareau l. c. p.* 512: „*Cum eorundem, quibus mala vel ingruebant, vel jam aderant gravissima temporum indole, conveniebat, ut promissus Davidis filius eo plerumque informaretur modo, qui istorum malorum metum sensumve leniret eorumque gravitatem compensaret.*"

**) Das Gegentheil behauptet de Wette, Dogm. 1. §. 139, aber ohne hinlängliche Gründe. Seine Behauptung, dafs zuerst nur die allgemeine, an keine Person geknüpfte Hoffnung besserer Zeiten statt gefunden, beruht auf der unbegründeten Hypothese, dafs Joel unter allen Propheten der älteste sey, und hat die persönlich Messianischen Weissagungen im Pentateuch und in den Psalmen gegen sich. Hoseas knüpft nicht etwa, wie behauptet wird, seine Messianischen Hoffnungen im Allgemeinen an das Davidische Haus, sondern er erwartet einen einzelnen Davididen als Wiederhersteller. Wie wenig man daraus, dafs manche Hauptpunkte von Hoseas und Micha nicht berührt werden, auf ein allmähliges Fortschreiten der Messianischen Hoffnung, was sich allerdings, falls sie menschlichen Ursprungs wäre, nachweisen lassen müfste, schliefsen dürfe, geht daraus hervor, dafs mehrere unter den späteren Propheten, wie Jeremias und Ezechiel, welchen doch die früheren bestimmteren Weissagungen des Jesaias bekannt waren, dieselben ebenso wenig berühren.

daraus, dafs jedem Propheten immer unmittelbar das Seinige von Oben gegeben wurde, und dafs es dabei theils auf das Maafs seiner Receptivität ankam, welches bei den früheren Propheten gröfser seyn konnte, als bei den späteren, theils auf die Bedürfnisse und die Fassungskraft derer, welchen die Weissagung bestimmt war. Doch wurde allerdings die Messianische Weissagung im Ganzen im Verlaufe der Zeiten immer mehr vervollständigt. Den Einzelnen wurden neben dem, ihnen mit den Übrigen Gemeinsamen einzelne spezielle Züge offenbart; Einiges, wie z. B. die Bestimmung, dafs der Messias den zweiten Tempel durch seine Gegenwart verherrlichen werde, konnte der Natur der Sache nach erst den späteren Propheten offenbart werden.

Wir geben jetzt einen kurzen Abrifs der Messianischen Weissagungen der Propheten nach chronologischer Reihenfolge.

1) Propheten unter Usias, Jotham, Ahas und Hiskias von 811 — 699 v. Chr.

1) Hoseas. Hauptstellen: Cap. 2, 1—3. 16—25. 3, 5. Cap. 14, 2 ff.. Die Erscheinung des Messias bildet bei ihm den Gegensatz gegen die gedrohte Wegführung der Israeliten in's Assyrische Exil. Nach der Unglückszeit soll eine Zeit der Gnade und des Segens folgen. Die Israeliten werden sich zu Jehovah und zu dem grofsen göttlichen Nachkommen David's bekehren. Jehovah wird ihnen dann Vergebung ihrer Sünden ertheilen und seine alte Liebe ihnen wieder zuwenden. Unter den mit Jehovah Versöhnten wird aller Zwiespalt aufhören. Friede und Segen wird sie erfreuen.

2) Amos. Die Drohung betrifft die Wegführung der Israeliten und Juden in's Exil und ihre Zerstreuung in alle Länder, die Heilsverkündung Cap. 9 zugleich die Rückkehr aus dem Exil und das Eintreten des Messianischen Reiches. Aus der in Niedrigkeit versunkenen Familie David's soll ein grofser König erstehen, der ihr die alte Herrlichkeit zurückgeben wird.

Durch ihn soll die Theokratie ausgedehnt werden über die ihr bisher theils feindseligen, theils entfremdeten Heidenvölker. Reicher Segen; Verherrlichung selbst der leblosen Schöpfung. Der einzige spezielle Zug: die Erscheinung des Messias zur Zeit der Erniedrigung der Familie David's.

3) Jesaias. Unter allen Propheten an individuellen Messianischen Weissagungen der reichste. Hauptstellen: Cap. 2. 4. 7, 14. 9. 11. 32. 42. 49. 50. 52, 13 ff. 53. 55, 1 — 5. 59, 20. 21. 61. Aufserdem zahlreiche Schilderungen der Messianischen Zeiten, ohne Erwähnung des persönlichen Messias. Die Aussicht auf den Messias schliefst sich bei ihm theils an die Aussicht auf die Befreiung von den Assyrern, theils an die Aussicht auf die Befreiung aus dem Babylonischen Exil. Doch ist er von Messianischen Hoffnungen so lebendig durchdrungen, dafs er auch von andern Gegenständen auf sie übergeht. So in der Weissagung gegen Ägypten Cap. 19, und in der Weissagung gegen Tyrus Cap. 23. In beiden beschliefst der Prophet die Schilderung der diesen Ländern in der näheren Zukunft bevorstehenden Drangsale mit der Weissagung ihrer dereinstigen Beglückung durch die Segnungen der wahren Religion. Charakteristisch für den Jesaias ist auf der einen Seite, dafs er so strenge zwischen dem frommen und dem gottlosen Theile der Nation scheidet, und den letzteren so wiederholt von allen von der Zukunft zu erwartenden Segnungen ausschliefst — auf der anderen Seite, dafs er mit so grofser Liebe bei der in Zukunft bevorstehenden Erweiterung der Theokratie durch die Heidenvölker verweilt. Seine Weissagungen liefern den sicheren Beweis, dafs das Bewufstseyn des Zusammenhanges der Voranstalt mit der Hauptanstalt immer bei ihm lebendig war, und dafs ihm nie die letztere hinter der ersteren zurücktrat. — Man kann die Messianischen Weissagungen des Jesaias in eine doppelte Classe eintheilen, solche, in denen der verherrlichte Messias die ganze Anschauung des Propheten erfüllte, und solche, in denen der erniedrigte Messias vor die Seele des Pro-

pheten tritt, obgleich er zugleich das glorreiche Ende der Erniedrigung schaut. In die erste Classe gehören die Messianischen Weissagungen des ersten Theiles, aus dem zweiten Theile Cap. 55 und 59, und viele allgemeine Schilderungen des Messianischen Reiches. Der Inhalt dieser Stellen ist folgender: Nachdem das Volk durch grofse göttliche Strafgerichte heimgesucht, lange von der Finsternifs der Sünde und des aus ihr hervorgehenden Unglückes bedeckt worden, wird von einer Jungfrau der grofse Wiederhersteller geboren werden, der zugleich wahrer Gott, zugleich ein Sprösling der zur Zeit seiner Erscheinung schon in Niedrigkeit versunkenen Familie David's seyn wird. Dieser grofse, gerechte und weise, vom göttlichen Geiste erfüllte König, wird, einem Lichte gleich, denen, die ihn aufnehmen, die Finsternifs erhellen, sie von der auf ihnen ruhenden göttlichen Ungnade befreien und beseligen. Seine Segnungen werden vorzugsweise der Landschaft Galiläa zu Theil werden. Die bisher auf ein Volk beschränkte Theokratie wird sich über die ganze Erde verbreiten. Vollkommener, innerer und äufserer Friede wird die geheiligten Mitglieder derselben beglücken. Auch in der äufseren Natur wird nach Vertilgung der Sünde ihre Folge, das Übel aufgehoben werden, und sie wird in den Zustand zurückkehren, in dem sie sich ursprünglich befand. — Die zweite Classe bilden die übrigen Weissagungen des zweiten Theiles. Der Prophet schildert hier den Messias als grofsen Propheten und Lehrer, der von Gott mit reichen Gaben ausgerüstet sich selbst erniedrigte, und sanftmüthig und demüthig erschien, das Verlorene zu suchen. Er verkündet die schweren Leiden, den Hohn und die Verachtung des Volkes, welche ihn treffen werden, so wie die auf das Leiden folgende göttliche Verherrlichung, die Verbreitung der durch ihn gegründeten Religion über alle Völker der Erde, die sich ihm demüthig unterwerfen werden. Von den übrigen Stellen dieser Classe unterscheidet sich Cap. 53 dadurch, dafs hier der Zweck der Leiden des Messias, seine stellvertretende Genugthuung, bestimmt

hervor-

hervorgehoben wird. — Specielle Züge: aufser der Abstammung des Messias von David, seiner Gottheit, seiner stellvertretenden Genugthuung, seinem Tode, seine Geburt von einer Jungfrau 7, 14, zur Zeit, wo die Davidische Königsfamilie schon ganz herabgesunken ist 11, 1. 53, 2, die Ertheilung der ganzen Fülle des göttlichen Geistes 11, 2. 42, 1, der besondere Segen, dessen sich die Landschaft Galiläa erfreuen wird 8, 23, die Widerspenstigkeit und der Unglaube des Bundesvolkes 49, das Begräbnifs bei einem Reichen 53, 9.

4) Micha. Hauptstellen: Cap. 4, 1—8. 5. 7, 7 ff. Die Verheifsung schliefst sich an die Drohung der gänzlichen Verwüstung Jerusalems durch die Chaldäer. In dem kleinen Bethlehem, dem Stammhause der Davidischen Familie, soll ein grofser Herrscher geboren werden, ewigen Ursprunges und gottgleicher Herrlichkeit und Majestät. Durch ihn wird die Theokratie verherrlicht und über alle Heidenvölker von einem Ende der Erde zum andern ausgebreitet. Ruhig und glücklich leben unter seiner Herrschaft die Bürger des Gottesreiches. Alles, was in der früheren Theokratie dem geoffenbarten Willen Gottes entgegen war, schwindet. Alle Feinde der Theokratie werden vernichtet. Hauptzüge seiner Weissagung: die göttliche und menschliche Natur des Messias, und die ihm ganz eigenthümliche Geburt des Messias zu Bethlehem 5, 1.

5) Joel, der wahrscheinlich diesem Zeitalter noch angehört. Gegenstand der Drohung: die Verheerung des Landes durch die Chaldäer. Messianische Stelle: Cap. 3. Keine Schilderung des persönlichen Messias. Als charakteristisches Merkmal der Messianischen Zeit, deren Darstellung an die der Befreiung aus dem Exil geknüpft ist, wird besonders die Ausgiefsung des heiligen Geistes über alle Menschen ohne Unterschied hervorgehoben. Daran knüpft sich die Schilderung des grofsen Strafgerichtes, welches über die Feinde des Reiches Gottes ergehen wird.

2) Propheten, kurz vor und während des Babylonischen Exils.

1) Zephanias. Gegenstand der Drohung: die Wegführung aller Einwohner des Reiches Juda und die Verheerung des Landes durch die Chaldäer. Die Heilsverkündung Cap. 3, 9 — 20 betrifft zugleich die Befreiung aus dem Exil und die Messianischen Zeiten. Das Bundesvolk soll ebenso gerecht und von aller früheren Befleckung rein, als glücklich werden. Auch die Heiden sollen nach grofsen Strafgerichten die wahre Religion annehmen und dem Herrn einträchtiglich dienen, wie der Prophet diefs auch schon Cap. 2, 11 gesagt hatte.

2) Jeremias. Die Rückkehr aus dem Babylonischen Exil und die Messianischen Zeiten sind bei ihm nicht immer streng gesondert. Hauptstellen: Cap. 3, 16 — 18. 23, 1 — 8. 31, 31 ff. 33, 14 — 26. Nach schweren Leiden des Volkes wird Jehovah einen grofsen Nachkommen David's erstehen lassen, durch den das Volk die Vergebung seiner Sünden erhalten und errettet und beglückt werden wird. Durch seine Vermittelung wird an die Stelle des alten und unvollkommenen, ein neuer und vollkommener Bund treten. Was unter der früheren Öconomie das als äufserer Buchstabe entgegentretende Gesetz nicht bewirken konnte, das wird Gott unter der neuen Öconomie dadurch bewirken, dafs er sein Gesetz in das Herz seines Volkes schreibt. Hauptzüge: das Aufhören des Levitischen Gottesdienstes Cap. 3, 16, die Sündentilgung, die Einschreibung des Gesetzes in das Herz des Volkes und die Schliefsung eines neuen Bundes 31, 31 ff. 23, 6. 33, 16.

3) Ezechiel. Hauptstellen: 11, 17 ff. 17, 22 — 24. 21, 29 — 32. 34, 22 — 30. 36, 25 ff. 37, 21 — 28. Cap. 40 — 48. Gegenstand der Drohung: das Babylonische Exil; die Messianische Weissagung sich anschliefsend an die Verheifsung der Rückkehr aus demselben. Aus der herabgesunkenen und wegen der Frevelthaten des Jüdischen Volkes der Herrschaft beraubten Familie David's wird, nachdem die Israeliten aus dem Exil zu-

rückgekehrt seyn werden, durch Jehovah's wunderbare Wirkung ein erhabener König erstehen, dessen Herrschaft und Schutz sich die Völker der Erde anvertrauen, und den wahren Gott als den obersten Leiter aller Dinge anerkennen werden. Alsdann wird Jehovah die Israeliten entsündigen, ihnen ein neues Herz und einen neuen Geist geben, das steinerne Herz aus ihrem Fleische wegnehmen, ihnen ein fleischernes Herz verleihen, sie von der Unreinigkeit losmachen. Die Theokratie wird weit herrlicher werden, als sie früher gewesen. Ein Strom des göttlichen Geistes wird von ihr ausgehend die in Sünden erstorbene Menschheit wiederum beleben. Besonders merkwürdig: die charakteristische Darstellung der Wirkungen des Geistes unter dem N. B.

4) Daniel. Hauptstellen Cap. 2, 44. 7, 13. 14. 26. 27. 9, 25—27. Nach dem Sturze der vier grofsen Weltreiche wird durch den Messias das Messianische Reich gegründet werden, welches über alle Völker sich erstrecken und von ewiger Dauer seyn soll. Die Befreiung aus dem Exil wird nicht mit der Messianischen Zeit zusammenfallen; zuerst soll Jerusalem wieder erbaut werden, aber in kümmerlicher Zeit; dann wird geraume Zeit später das Messianische Reich und mit ihm Erfüllung der Weissagungen, Vergebung der Sünden, Ertheilung des Geistes eintreten. Der Messias wird zwar eines gewaltsamen Todes sterben; aber sein Tod wird durch ein grofses Strafgericht über das treulose Volk, durch Verwüstung der Stadt und des Heiligthumes gerächt werden. Dagegen wird er mit denen, die ihn in seiner Würde anerkennen, den Bund erneuern. Hauptzüge: die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in dem Messias, angedeutet dadurch, dafs er zugleich in den Wolken des Himmels und in der Gestalt eines Menschen erscheint 7, 13, die Angabe der Zeit, welche bis zur Erscheinung des Messias verfliefsen wird, die bestimmte Scheidung zwischen der Befreiung aus dem Exil und der Messianischen Zeit, die charakteristische Bezeichnung des Wesens der

Neutestamentlichen Öconomie, der gewaltsame Tod des Messias, die Zerstörung Jerusalems.

3) Propheten nach dem Exil.

Sie haben das Eigenthümliche, dafs bei ihnen die bei den meisten älteren Propheten statt findende unmittelbare Verknüpfung der Aussicht auf die Befreiung aus dem Exil mit der Aussicht auf die Befreiung durch den Messias geschwunden, und die letztere dadurch deutlicher und bestimmter geworden ist.

1) Haggai. Cap. 2, 6—9. Die Messianische Verkündung bei ihm ihrer Veranlassung angemessen. Er will diejenigen trösten, welche noch die Herrlichkeit des ersten Tempels gesehen hatten. Nach einer grofsen vorhergegangenen politischen Umwälzung soll der zweite Tempel herrlicher werden, als der erste. Alle Heidenvölker werden sich um die Aufnahme in die Theokratie bewerben. Hauptzug: der Anbruch der Messianischen Zeit während der Dauer des zweiten Tempels.

2) Sacharja. Seine Messianischen Weissagungen nach denen des Jesaias die ausgezeichnetsten und bestimmtesten. Hauptstellen: Cap. 2. 3, 8—10. 6, 9—15. 8, 18 ff. 9, 9. 10. 11—14. Die Weissagungen des ersten Theiles sind, gemäfs ihrem Zwecke, die über die geringen Anfänge der neuen Niederlassung Betrübten zu trösten, mehr allgemeinen Inhaltes, und lassen manchen wichtigen Punkt unberührt. Der Messias wird die priesterliche und königliche Würde vereinigen. Durch ihn soll die Sünde des Landes getilgt, reicher Segen herbeigeführt, die Theokratie unendlich erweitert und über die Heidenvölker ausgedehnt werden. — Die Zusammenfassung der in dem zweiten Theile sich vorfindenden zerstreuten Züge, gibt folgendes Gesammtbild: Jehovah wird sich in Zukunft seines armen Volkes noch einmal auf eine ausgezeichnete Weise annehmen. Er wird in Demuth und Niedrigkeit den durch Einheit des Wesens mit ihm verbundenen verheifsenen grofsen König Israels erscheinen lassen. Allein durch schlechte Leiter verführt, wird

der gröfsere Theil des Volkes die sanfte Leitung dieses guten Hirten verschmähen, ja ihn selbst durchbohren. Der Ermordung des guten Hirten, dessen anfangs zerstreute Heerde von Jehovah gesammelt und geschützt werden wird, soll ein göttliches Strafgericht folgen, und bei weitem den gröfsten Theil des Volkes wegraffen. Das Reich des grofsen Gottesgesandten soll sich über alle Völker der ganzen Erde verbreiten. Der übrig gebliebene kleinere Theil der Juden wird endlich, nachdem er durch vielfache Trübsale geläutert und gereinigt worden, in das Gnadenverhältnifs zu Jehovah zurückkehren. Er wird in der Folgezeit über sie seinen Geist ausgiefsen. Dieser wird sie antreiben, sich mit tiefem Schmerze über ihren Frevel an den Durchstochenen anzuschliefsen. Dann sollen sie Vergebung ihrer Sünden erhalten. Alles, was in der früheren Theokratie dem geoffenbarten Willen Gottes entgegen war, wird entfernt werden. Die Feinde der Theokratie werden sich endlich noch einmal mit vereinter Macht gegen dieselbe erheben und sie hart bedrängen. Aber der Herr wird den Seinen beistehen, die Theokratie verherrlichen und ihre hartnäckigen Feinde vernichten. Hauptzüge: die geheime Einheit des Messias mit Jehovah Cap. 13, 7, die Vereinigung der königlichen und hohenpriesterlichen Würde Cap. 3, 8 — 10. 6, 9 — 15, der Einzug des Messias in Jerusalem auf einem Esel 9, 9, sein Verrath um dreifsig Silberlinge 11, 12, seine Ermordung 12, 10. 13, 7, der Unglaube des gröfsten Theiles der Juden, seine Verwerfung und Bestrafung 11. 13, 8, seine endliche Wiederannahme 12, 10 ff. 13, 9.

3) Maleachi. Cap. 1, 11. 2, 17 — 3, 6. 13 — 24. Der Messias, göttlichen Wesens theilhaftig, wird nicht, wie die Juden ihn erwarteten, als Würger der Heiden erscheinen, sondern er wird unter dem Bundesvolke selbst eine strenge Sichtung vornehmen. Den Gottlosen wird seine Erscheinung zum Verderben, den Frommen zum Segen gereichen. Vor derselben wird er einen dem Elias gleichen Propheten senden. Wird der

Zweck seiner Sendung nicht erreicht, so trifft unabwendbares Verderben das Land. Der Herr wird sich alsdann aus allen Heidenvölkern wahre Verehrer sammeln. Die Messianische Verkündung dient beim Malcachi nicht zum Trost, sondern zur Bestrafung und Drohung. Daraus erklärt sich die Hervorhebung gewisser Punkte und die Übergehung anderer. Hauptzüge: die göttliche Natur des Messias, welche bei ihm besonders klar hervortritt, sein Erscheinen während der Dauer des zweiten Tempels, das durch ihn herbeizuführende Strafgericht über das Jüdische Volk. Dem Malcachi ganz eigenthümlich: die Sendung eines Vorläufers des Herrn.

Drittes Capitel.

Die Gottheit des Messias im A. T.

Dafs der Messias nach den Weissagungen der Propheten der vollen menschlichen Natur theilhaftig seyn werde, wird von Niemandem bezweifelt. Er soll nicht, wie Jehovah und die Engel unter dem A. B., in flüchtiger Erscheinung sich kund geben, sondern er soll geboren werden Jes. 7, 14. Micha 5, 3, und nach und nach heranwachsen Jes. 11 und 53. Seiner menschlichen Natur und Abstammung nach heifst er ein Sprösfsling David's Jerem. 23, 5. 33, 15, der Wurzelschöfsling Isais Jes. 11, 1, die Frucht des Landes Jes. 4, 1.

Weniger Übereinstimmung findet sich hinsichtlich der Frage, ob die Lehre von der Gottheit des Messias schon in den Weissagungen des A. B. enthalten sey. Das Gegentheil wird von den Neueren ziemlich allgemein behauptet. So von Hufnagel (Bibl. Theol. I. p. 373 ff.), Bretschneider (Dogm. 1. p. 429.), v. Ammon (Bibl. Theol. und Einheit der evang. Kirche II. 2 p. 51.), de Wette (Dogm. 1. §. 188. 200.), Gesenius (zu Jes. 9, 5.), welche beiden letzteren jedoch in Daniel 7, 13. 14 die göttliche Natur des Messias anerkennen, Baumgarten-Crusius (Bibl. Theol. p. 379 ff.) u. A. Dagegen wird das Vorhandenseyn dieser Lehre im A. T. mit der älteren Kirche behauptet, aufser Michaelis (Dogm. Tüb. 1785), von Jahn *(vatice. Mess. II. p.* 235.), Rosenmüller (zu Jes. 7, 14. 9, 5. Micha 5, 1.), Knapp (Dogm. 1. p. 226 sqq.), Pareau *(instit. interpr. V. T. p.* 194.), Hahn (Dogm. p. 215 ff.) u. A.

Es unterliegt zuvörderst keinem Zweifel, dafs Christus selbst diese Lehre in den Schriften des A. B. gefunden hat.

Er erweist Matth. 22, 41 ff. gegen die Pharisäer, welche einen blofs menschlichen Messias erwarteten, die Gottheit desselben aus Ps. 110. Es liegt am Tage, dafs ohne diese Annahme die ganze Argumentation gar keinen Sinn hat, und Behauptungen, wie die, dafs er entweder blofs die Absicht gehabt habe, zur näheren Erörterung der biblischen Grundlage des Messianischen Glaubens anzureizen, oder nur die Standhaftigkeit einer höheren Messianischen Ansicht und Hoffnung darzulegen, bei welchen letzteren Worten nicht einmal ein bestimmter und klarer Gedanke zu Grunde liegt, finden in der unbefangenen Ansicht der Stelle ihre genügende Widerlegung.

Doch auch abgesehen von diesem Zeugnifs Christi, gibt sich durch die unbefangene Prüfung der Alttestamentlichen Stellen die Ansicht der Neueren als aus dogmatischer Befangenheit hervorgegangen, kund. Es fehlt nicht an bestimmten Stellen, welche erweisen, dafs man sich mit der menschlichen Natur des Messias die göttliche verbunden dachte, indem ihm entweder Namen, oder Eigenschaften, oder Verrichtungen beigelegt werden, welche ausschliefslich Gott zukommen, zuweilen mit bestimmter Entgegensetzung des Göttlichen und Menschlichen in ihm. Wir vereinigen diese Stellen hier in einer Übersicht, indem wir auf die theils in dem Vorhergehenden schon gegebene, theils in dem Folgenden noch zu gebende Begründung verweisen.

Ps. 2, 7 wird der Messias Sohn Gottes genannt, im eigentlichen, nicht im figürlichen Sinne. V. 12 wird ihm das Strafgericht über seine Feinde beigelegt und die Empörer ermahnt, bei ihm Schutz zu suchen. — Ps. 45, 7. 8 wird der Messias Gott genannt. Ps. 110, 1 nennt David ihn seinen Herrn. V. 5 erhält er den Gott allein eigenthümlichen Namen אֲדֹנָי und es wird ihm das Strafgericht über seine Feinde zugetheilt.

Jes. 4, 2 wird der Messias genannt צֶמַח יְהוָה, Sprössling Jehovah's, s. v. a. Sohn Jehovah's. Im Gegensatze gegen diese Bezeichnung seiner göttlichen Natur, wird er nach seiner

menschlichen Natur bezeichnet als פְּרִי הָאָרֶץ, die Frucht des Landes, der in Juda geborene oder aus dem Hause Juda hervorgehende. — Cap. 7, 14 wird, so wie die menschliche Natur des Messias durch das Geborenwerden von einer Jungfrau, so die göttliche Natur durch den Namen Immanuel, *deus in terra*, der menschgewordene Gott, bezeichnet. Besonders gehäuft sind die Bezeichnungen der göttlichen Natur des Messias Jes. 9, 5. Er erhält dort zuerst den Namen פֶּלֶא, Wunder, um anzuzeigen, dafs er seinem Wesen und seinen Handlungen nach über den gewöhnlichen Naturlauf erhaben sey; ferner den Namen אֵל גִּבּוֹר, der starke Gott, dann Vater der Ewigkeit, s. v. a. Ewiger. Im Gegensatze wird seine menschliche Natur und sein menschlicher Ursprung bezeichnet durch die Worte: ein Kind ist uns geboren. V. 6 wird ebenso, wie Ps. 72, dem Messias und seiner Herrschaft Ewigkeit beigelegt. Cap. 11, 4 wird dem Messias göttliche Allmacht in Ausübung der Strafgerechtigkeit zugetheilt. Er vollzieht wie Gott die Strafen durch sein blofses allmächtiges Wort. Nach v. 10 sollen die Heidenvölker den Messias auf religiöse Weise suchen.

Micha 5, 1 wird im Gegensatze gegen den zeitlichen Ursprung des Messias aus Bethlehem und gegen seine Geburt von einem Weibe (v. 3.) seine ewige Präexistenz verkündet. „Und du Bethlehem — aus dir soll mir kommen, welches Ausgang von Anfang und von Ewigkeit her gewesen ist." V. 3 wird ihm die Kraft und Majestät Jehovah's beigelegt. — Hos. 3, 5 heifst es: „darnach werden sich die Kinder Israel bekehren und den Herrn ihren Gott und ihren König David d. h. den Messias suchen." Hier mufs von einem religiösen Suchen die Rede seyn; denn es wird gleichmäfsig gesagt, dafs die Israeliten den Jehovah und den Messias suchen werden. Auch bezeichnet das Verbum בָּקַשׁ häufig das Streben zu der Vereinigung mit Gott und zu dem Besitze seiner Gnade zu gelangen. Wahrscheinlich wird der Messias in demselben Verse genannt טוּב יְהוָה, die Güte Jehovah's, oder der Offenbarer seiner

Herrlichkeit. — Besonders deutlich ist die Stelle Mal. 3, 1. Jehovah sagt dort, er wolle einen Gesandten aussenden, der den Weg vor ihm bereiten solle, und gleich darauf heifst es, nachdem diefs geschehen, werde der Messias erscheinen. Die Erscheinung Jehovah's und die Erscheinung des Messias werden also identificirt. Der Messias erhält den Namen הָאָדוֹן, der sonst zugestandener Maafsen nie anders, als von dem höchsten Gotte vorkommt. Diesem höchsten Gotte, dem Leiter der Theokratie, dem Könige der Israeliten, wird sonst immer der Tempel als sein Eigenthum zugeschrieben. Nach Maleachi ist der Tempel ein Eigenthum des Messias. Dieser mufs also wahrer Gott und mit dem Jehovah durch eine innere Einheit des Wesens verbunden seyn. V. 2 ff. wird ihm eine göttliche Verrichtung, das sonst immer dem Jehovah zugeschriebene Gericht über die Gottlosen, beigelegt.

Auch Daniel, Cap. 7, 13. 14 erkennt die Verbindung der menschlichen und übermenschlichen Natur in dem Messias. Er ist zwar an Gestalt einem Menschen ähnlich, aber er erscheint in den Wolken des Himmels.

Mehrfache Andeutungen der Theilnahme des Messias an dem göttlichen Wesen und einer geheimnifsvollen Einheit zwischen ihm und dem Jehovah finden sich bei Sacharja. So nennt Cap. 12, v. 10 Jehovah sich selbst durchbohrt, wegen der Durchbohrung des Messias. Cap. 13 v. 7 nennt Jehovah den Hirten, der nach Cap. 11, 13 und nach Cap. 12, 10 mit ihm identisch ist: den Mann, seinen Nächsten, und bezeichnet also den Messias, der auf unbegreifliche Weise durch Einheit des Wesens mit ihm verbunden ist, als auf ebenso unbegreifliche Weise von sich verschieden.

Hier entsteht uns aber die Frage, wie die Lehre von der Gottheit des Messias mit der Grundlehre der Alttestamentlichen Religion, der Lehre von der Einheit Gottes vereinbar sey. Da ein Widerspruch gegen diese Lehre auf keine Weise angenommen werden kann, so sagt eigentlich schon jede Stelle,

in welcher dem Messias göttliche Namen, Prädikate und Verrichtungen beigelegt werden, zugleich seine wesentliche Einheit mit dem Jehovah aus. Dazu kommen dann die angeführten Stellen des Maleachi und Sacharja, in denen dieselbe bestimmt ausgesprochen wird. Wollen wir aber das Verhältnifs des Jehovah zu dem Messias, wie es von den Alttestamentlichen Schriftstellern gedacht wurde, tiefer ergründen, so müssen wir uns in eine ausführlichere Erörterung des Theologumenon von dem Gesandten oder Engel Gottes (מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים – מַלְאַךְ אֱלֹהִים – מַלְאַךְ יְהוָה) einlassen. Das N. T. lehrt uns Gott, den Vater Jesu Christi, kennen als einen Geist, der überall auf gleiche Weise gegenwärtig, nie in sinnlicher Hülle erscheint. Aber neben diesem verborgenen Gott lehrt uns das N. T. einen durch Einheit des Wesens mit ihm verbundenen offenbaren Gott, den Sohn oder λόγος kennen, der stets den unendlichen Abstand zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung ausfüllte, alle Beziehungen Gottes auf die Welt und die Menschheit vermittelte, der schon ehe er in Christo Mensch wurde, zu aller Zeit das Licht der Welt war, dem namentlich auch die ganze Leitung der sichtbaren Theokratie angehörte. Obgleich die Offenbarung dieser Lehre in ihrer vollkommenen Klarheit erst dem neuen Bunde angehört, so finden wir die Grundzüge einer Unterscheidung zwischen dem verborgenen und dem offenbaren Gott, oder dem Offenbarer Gottes, doch schon in den Schriften des A. B.

Wir wollen hier zuerst die Hauptstellen, in welchen von dem Gesandten oder Engel Gottes die Rede, ist in einer Übersicht vereinigen, und dann den Beweis führen, dafs in ihnen die Lehre von einem Unterschiede zwischen dem verborgenen und dem offenbaren Gotte wirklich enthalten ist. *)

Gen. 16, 7 wird erzählt, der Engel Jehovah's habe die

*) Über die Stellen in der Genesis ist zu vgl. die Abhandlung: *Christus Deus in V. T. libris histor. P.* 1. *sc.* Steinwender. Königsb. 1828.

Hagar gefunden. V. 10 legt sich dieser Engel ein göttliches Werk, die unzählige Vermehrung von Hagar's Nachkommenschaft bei. V. 11 sagt er: Jehovah habe Hagar's Elend erhört, und prädicirt also vom Jehovah, was er früher von sich selbst prädicirt hatte. Dazu kommt, dafs die Hagar v. 13 ihre Verwunderung ausdrückt, dafs sie Gott gesehen und dennoch am Leben geblieben sey. — Cap. 18 kehren beim Abraham drei Männer ein, welche nachher Cap. 19, 1 מַלְאָכִים genannt werden. Abraham, der, wie aus der ganzen Erzählung hervorgeht, (v. 3 ist statt אֲדֹנָי zu lesen אֲדֹנִי) seine Gäste noch nicht erkannte, wendet sich vorzugsweise an den Einen, den er wahrscheinlich wegen seines majestätischen Äufseren für den Vornehmsten hielt. Dieser gibt sich ihm nachher v. 14. 17 und ff. als Jehovah zu erkennen. Nachdem er die Unterredung mit dem Abraham vollendet, verschwindet er und die beiden Engel setzen allein den Weg nach Sodom fort, cap. 19, 1. V. 24. wird dieser Jehovah, ohne Zweifel derselbe der sonst als מַלְאַךְ יְהוָה erscheint, von Jehovah unterschieden. „Und Jehovah liefs regnen über Sodom und Gomorrha, Schwefel und Feuer vom Jehovah vom Himmel." Zwar suchen nach dem Vorgange von Calvin neuere Ausleger dieser Stelle das Auffallende durch die Bemerkung zu benehmen, dafs im Hebräischen nicht selten das Nomen da gesetzt werde, wo eigentlich das Pronomen stehen sollte, (vgl. Gesen. Lehrg. p. 741). Allein man sieht auch dann nicht ein, wozu das *a semet ipso* eigentlich dienen soll, da das: „vom Himmel", noch aufserdem nachfolgt. Andere, wie Bauer, Rosenmüller, Baumgarten-Crusius, verbinden gegen die Accente das: „von Jehovah" mit „Feuer und Schwefel," was sie als Bezeichnung des Blitzes nehmen, der auch an andern Stellen, wie 2 Reg. 1, 12. Hiob 1, 16 Feuer Gottes genannt wird. Allein auch diese Erklärung dürfte nicht befriedigen, theils weil die Erklärung des גֶּפְרִית וָאֵשׁ durch: „Blitze" auf unsicheren Gründen beruht, und das Verbum הִמְטִיר gegen sich hat, theils, weil, auch

die Richtigkeit dieser Erklärung angenommen, doch der Blitz schon durch das: „Jehovah liefs regnen" und durch das: „vom Himmel" hinreichend characterisirt und von jedem, durch natürliche Ursachen entstandenen Feuer unterschieden worden. Auf jeden Fall dürften diese Erklärungen nur dann zulässig seyn, wenn die Unterscheidung Jehovah's = Gesandter Jehovah's, der als durch Einheit des Wesens mit ihm verbunden seinen Namen führt, und Jehovah sonst nicht vorkäme. — Cap. 21, 17 redet der Engel Gottes (מַלְאַךְ אֱלֹהִים) die Hagar an. V. 18 legt sich derselbe ein göttliches Werk, die Mehrung der Nachkommenschaft Hagar's zu einem grofsen Volke, bei. — Cap. 22, 1 empfängt Abraham von Gott (הָאֱלֹהִים) den Befehl seinen Sohn zu opfern. V. 11 erhält er, im Begriff dieſs zu thun, von dem Engel Jehovah's (מַלְאַךְ יְהוָה) den Gegenbefehl. Dieser identificirt sich v. 13 mit Gott in den Worten: „Denn jetzt weifs ich, dafs du gottesfürchtig bist, da du selbst deinen einzigen Sohn mir nicht vorenthalten hast." Aus der Benennung, welche Abraham v. 14 dem Orte beilegt, geht hervor, dafs er glaubte, Jehovah selbst sey ihm erschienen. — Cap. 31, 11 erscheint dem Jakob, der Engel Gottes (מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים) im Traume. V. 13 nennt sich derselbe den Gott Bethels, dem Jakob dort ein Gelübde gethan, mit Beziehung auf die Cap. 28, 11 — 22 erzählte Begebenheit, wo dem Jakob in einem nächtlichen Gesichte eine Leiter erscheint, auf der die Engel herauf und herabsteigen, und an deren Spitze Jehovah steht, der sich den Gott Abraham's und Isaak's nennt u. s. w. Der Engel Gottes identificirt sich also hier mit Jehovah. — Gen. 32, 25 ringt Jakob mit einem Unbekannten, der sich nachher theils durch die dem Jakob beigelegte Benennung: Israel, Gotteskämpfer, und durch die Erklärung derselben: „denn du hast mit Gott gekämpft," theils durch die Weigerung seinen Namen zu sagen, theils durch die Ertheilung des Segens als Gott zu erkennen gibt. Jakob nennt den Ort: Pniel, Angesicht Gottes, weil er Gott dort von Angesicht zu Angesicht gesehen, und

wundert sich, dafs er das Leben behalten habe. — Die Antwort, welche hier אֱלֹהִים dem Jakob auf die Frage nach seinem Namen ertheilt, stimmt ganz überein mit der Antwort, welche Jud. 13, 17 von dem מַלְאַךְ יְהוָה auf dieselbe Frage ertheilt wird. Hos. 12, 4 wird derjenige, mit dem Jakob kämpfte, v. 4 אֱלֹהִים, v. 5. מַלְאָךְ, v. 6. יְהוָה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת genannt. Also wiederum der Engel mit אֱלֹהִים und יְהוָה identificirt. — Gen. 48, 15 wünscht Jakob den Söhnen Joseph's Segen von dem Gotte, vor dem seine Väter gewandelt, und der sich seiner angenommen, und von dem Engel, der sein Beschützer gewesen (הַמַּלְאָךְ הַגֹּאֵל אֹתִי).

Exod. 3, 2 erscheint dem Moses der Engel Jehovah's in einer Feuerflamme aus dem Dornbusche. V. 4 wird gesagt, Jehovah habe gesehen, dafs er herzutrete um zu sehen, und Elohim habe ihm aus dem Dornstrauche zugerufen. V. 6. 14 — 16 legt sich der Engel Jehovah's alle Prädikate des wahren Gottes bei, nennt sich den Ewigen, den Gott der Väter, Abraham's, Isaak's und Jakob's, und verspricht, dafs er die Israeliten aus Ägypten befreien und über die Ägypter schwere Strafe verhängen werde. V. 5 wird dem Moses geboten die Schuhe auszuziehen, weil der Ort, auf dem er stehe, ein heiliger Ort sey. V. 6 verbirgt Moses sein Angesicht: „denn er fürchtete sich Gott anzublicken." — Aus Cap. 14, 19 geht hervor, dafs der Engel Gottes (מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים) die Israeliten auf dem Zuge aus Ägypten begleitete und dafs die Wolkensäule das Symbol seiner Gegenwart bildete. — Cap. 23, 20 sagt Gott zu dem Volke, er wolle einen Engel vor ihm hersenden, der es auf dem Zuge in das verheifsene Land geleite. Er ermahnt dasselbe, ihm pünktlichen Gehorsam zu leisten, weil er nicht etwa ein gewöhnlicher Engel, sondern sein Nam ein ihm sey. (כִּי שְׁמִי בְּקִרְבּוֹ)*) —

*) Clericus bemerkt z. d. St.: „*Qui volunt τὴν δευτέραν τῆς τριαδὸς ὑποστάσιν e jugo Sinais montis loquutam* (vgl. Exod. 3 mit

Cap. 32, 34, nachdem sich die Israeliten durch den Kälberdienst versündigt hatten, sagt der bisherige Führer der Israeliten Jehovah = der Engel Jehovah's, er wolle sie nicht ferner selbst führen, sondern seinen Engel (מַלְאָכִי) vor ihnen hersenden: „denn ich selbst will nicht in deiner Mitte hinaufziehen; denn du bist ein hartnäckiges Volk, damit ich dich nicht verzehre auf dem Wege." cap. 33, 3. Das Volk ist über diese traurige Nachricht ganz untröstlich: v. 4. Wegen seiner aufrichtigen Reue und wegen der Fürbitte des Moses nimmt Jehovah die Drohung zurück und sagt; „mein Angesicht soll mit euch ziehen" s. v. a.: ich will selbst euer Begleiter seyn; (vgl. Rosenmüller zu v. 14), wenn man nicht annehmen will, dafs der Gesandte, wie häufig, im Namen des Sendenden redet, wo dann „mein Angesicht" s. v. wäre, als: mein Offenbarer, der Engel in welchem mein Name ist, cap. 23, 20. Für die letztere Annahme scheint Jes. 63, 9 zu entscheiden, wo der Gesandte, wie es scheint, mit bestimmter Beziehung auf unsere Stelle, der Angesichtsengel Jehovah's genannt wird. *)

Numer. 20, 16 sagen die Israeliten, Jehovah habe ihr Flehen erhört und sie durch einen Engel — מַלְאָךְ — ganz unbestimmt, weil hier eine nähere Bestimmung nicht an ihrem Orte war, aus Ägypten geführt. Cap. 22, 22 ff. tritt der Engel Jehovah's in der Geschichte Bileam's auf.

Josua Cap. 5, 13. Als Josua mit seinem Heere vor Jericho steht, erscheint ihm ein Unbekannter mit gezogenem Schwerte.

20, 3) *angelum saltem creatum promitti hic fateantur oportet. Neque enim una eademque hypostasis sui nuntia esse potest.*" Allein diese Schwierigkeit ist nur eine scheinbare, und wird durch die Bemerkung gehoben, dafs der Gesandte hier aus der Person des Sendenden redet.

*) Vgl. R. Bechai z. d. St.: „*Deus respondit Mosi: facies meae ibunt. Intelligit autem hac voce angelum illum, de quo scriptum est Jes.* 63: *Angelus facierum ipsius juvit ipsos, h. e. angelus, qui est ipsa facies dei.*"

Auf Josua's Frage, ob er Freund oder Feind sey, antwortet er: „keines von beiden; ich bin vielmehr der Fürst des Heeres Jehovah's" (שַׂר צְבָא יְהוָה) d. h. nach dem constanten Sprachgebrauche, nicht etwa: der Heerführer = Schutzengel der Israeliten, sondern: der Fürst und Oberste der Engel, welche beständig als das Heer Jehovah's erscheinen. Dieser Engelfürst legt sich, gerade so wie der מַלְאַךְ יְהוָה Exod. 3, göttliche Ehre bei, indem er dem Josua befiehlt die Schuhe auszuziehen, weil der Ort wo er stehe heilig sey. Cap. 6, 2 wird er von dem Referenten Jehovah genannt. Denn dafs man dort nicht an eine, auf andere Weise dem Josua zu Theil gewordene göttliche Offenbarung denken dürfe, wie diefs einige Ausleger gethan haben, geht daraus hervor, dafs die Erscheinung des Engelfürsten, der erst hier dem Josua Befehle ertheilt, sonst gar keinen Zweck haben würde.

Richt. 2, 1 — 4 erscheint der Engel Jehovah's den versammelten Israeliten an dem Orte, der nachher Bochim genannt wurde. Er gibt sich als denjenigen zu erkennen, der die Israeliten aus Ägypten geführt und in das ihren Vätern verheifsene Land gebracht habe, und sagt, dafs er wegen ihres Ungehorsam's die heidnischen Völker nicht aus dem Lande vertreiben werde. — Cap. 6, 11 kommt der Engel Jehovah's zu Gideon. V. 14 wird er Jehovah genannt. Anfangs vom Gideon anerkannt, gibt er sich ihm durch die Worte zu erkennen: „du sollst Israel erretten; ich sende dich." Von nun an verhandelt Gideon mit ihm als mit einer göttlichen Person, obgleich er sich zu gröfserer Gewifsheit noch ein Zeichen von ihm erbittet, dafs er der sey, für den er gehalten seyn wolle, und für den er ihn halte. Er redet ihn v. 15 durch אֲדֹנָי an; er erbittet sich v. 18 die Erlaubnifs ihm ein Opfer darbringen zu dürfen, *) v. 21 berührt der Engel das Opfer mit der Spitze seines Stabes

*) Clericus, der Verf. des ex. Hdb. z. d. St., Winer s. v. מנחה nehmen durch einen Mifsverstand des Folgenden: „und Gi-

Stabes, worauf Feuer aus dem Felsen herausschlägt und das Opfer verzehrt. Während dem verschwindet der Engel Jehovah's plötzlich. V. 22.: „Und Gideon sah, dafs es der Engel Jehovah's war", d. h. er wurde durch die Gewährung des verlangten Zeichens und durch das plötzliche Verschwinden in der Überzeugung befestigt, dafs eine übermenschliche Person mit ihm geredet. Er drückt nun seine Furcht aus, dafs er, weil er den Engel Jehovah's von Angesicht zu Angesicht gesehen, werde sterben müssen, und erbaut, von Jehovah deshalb beruhigt, einen Altar, dem er den Namen: „Jehovah Friede" beilegt. — Cap. 13, 3 erscheint der Engel Jehovah's der Frau des Manoah. Sie erkennt ihn zwar nicht, ahnet aber aus dem Majestätischen seiner Erscheinung etwas Göttliches. V. 6. Auch bei seiner zweiten Erscheinung wird er Anfangs von Manoah und seiner Frau nicht erkannt, wie dies v. 16 ausdrücklich bemerkt wird. Doch gibt er sich nachher zu erkennen, theils dadurch, dafs er sich weigert seinen Namen zu sagen, weil derselbe wunderbar sey, theils durch die wunderbare Ver-

---

deon sah" u. s. w. an, dafs Gideon nicht dem erkannten Engel Jehovah's ein Opfer darbringen, sondern dem unerkannten eine Mahlzeit bereiten wollte. Wir wollen dagegen nicht das אֲדֹנָי v. 15 urgiren; denn es wäre, von dem Übrigen abgesehen, möglich, dafs hier, wie Gen. 18, die ursprüngliche Lesart אֲדֹנָי gewesen. LXX nach einigen Hdsch. κύριέ μου, nach anderen dagegen ἐν ἐμοὶ κύριε. Allein wie konnte Gideon den Redenden für einen blofsen Menschen halten, oder wenigstens, wie konnte er annehmen, dafs er für einen solchen gehalten werden wollte, da er v. 14 zu ihm gesagt hatte: „ich sende dich," v. 16: „ich werde mit dir seyn und du sollst die Midianiter schlagen"? Ganz unerklärlich ist bei dieser Annahme v. 17, wo Gideon verlangt, der Erschienene solle ein Zeichen geben, dafs er mit ihm rede. Ganz willkührlich ergänzt Clericus hier בשם יהוה. Die Erzählung Cap. 13, 15, wo Manoah sich erbietet, dem Engel Jehovah's eine Mahlzeit zu bereiten, darf hier nicht verglichen werden. Denn dort wird v. 16 ausdrücklich bemerkt, dafs Manoah nicht gewufst habe, dafs es der Engel Jehovah's sey.

zehrung des Opfers, *) theils durch sein Verschwinden in der Opferflamme. „Da erkannte Manoah, dafs es der Engel Jehovah's sey." V. 21. Manoah spricht nun zu seinem Weibe: „wir müssen sterben; denn wir haben Gott gesehen."

2 Reg. 19, 35 vernichtet der Engel Jehovah's das Assyrische Heer, welches der Theokratie den Untergang drohte.

Jesaias 63, 9 heifst es: „Jehovah ward ihr Helfer. — Aus jeder Noth wurden sie befreit **) und sein Angesichts-Engel errettete sie. Weil er sie liebte und schonte, erlöste er sie und trug sie und lud sie auf sich immerfort." Hier wird der Engel Jehovah's sein Angesichts-Engel, d. h. der Engel genannt, durch welchen Jehovah sich zu erkennen gibt, wie die menschliche Seele ihren Ausdruck im Angesichte hat. Vgl. die entsprechenden Ausdrücke von Christo ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ Hebr. 1, 3; ἐικὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου. Col. 1, 15. 2 Cor. 4, 4 und Exod. 23, 20. Es wird ihm alles dasjenige zugeschrieben, was sonst dem Jehovah. Er hat die Israeliten erlöst; sie wie eine liebende Mutter ihr Kind, gehegt und gepflegt.

Besonders häufig begegnen wir dem מלאך יהוה bei Sacharja. Von ihm erhält der Prophet alle seine Offenbarungen. Er unterscheidet sich Cap. 2, 12 — 15 vom Jehovah Zebaoth und sagt: er sey von ihm gesandt um die Heidenvölker, für das, was sie dem Bundesvolke angethan, zu bestrafen, und doch legt der Prophet ihm den Namen Jehovah Zebaoth bei; vgl. 6, 15. Cap. 3, 2 wird derselbe יהוה genannt, der v. 1 מלאך יהוה genannt worden. Cap. 12, 9 wird מלאך יהוה mit אלהים als ihm gleich an Würde und Herrlichkeit zusammen gestellt.

---

*) Diefs wird durch die Worte וּמַפְלִא לַעֲשׂוֹת v. 19: „er handelte wunderbar," nur kurz angedeutet, weil der Verfasser voraussetzte, dafs der Leser das Übrige aus der ähnlichen Erzählung Cap. 6 ergänzen werde.

**) „*In omni angustia eorum non angustum fuit.*" Kocher.

Ps. 34, 8 und Ps. 35, 5 wird dem Engel Jehovah's dasjenige beigelegt was sonst dem Jehovah selbst, die Beschützung der Frommen und die Bestrafung der Gottlosen.

Betrachten wir jetzt nach der einfachen Darlegung des *facti* die verschiedenen Erklärungen desselben. I. Die verbreitetste Meinung ist die, dafs wo von dem Engel Jehovah's die Rede sey, man nicht an eine mit Gott durch Einheit des Wesens verbundene Person, sondern an einen niederen Engel zu denken habe, durch den Gott seine Befehle ausführe, rede und handle. Dafs diesen niederen Engeln göttliche Namen, Verrichtungen und Prädikate beigelegt werden, und dafs man ihnen göttliche Verehrung erweist, erklärt man daraus, dafs die Engel selbst ihre Persönlichkeit ganz zurücktreten liefsen und, weil in Gottes Auftrage, auch in seiner Person redeten und handelten, und dafs ebenso auch diejenigen, an welche sie gesandt wurden, und die heiligen Schriftsteller von der Mittelursache sich zur höchsten Ursache erhoben. Dieser Meinung war höchst wahrscheinlich schon Origenes zugethan. Er sagt *opp. t. III. f.* 229 *ed. Ruaei* in Bezug f. Exod. 3: ἦν δὲ ὁ θεὸς ἐκεῖ ἐν τῷ ἀγγέλῳ θεωρούμενος. Sie wurde besonders eifrig und geschickt vertheidigt von Augustinus. Die Hauptstelle ist *de trinitate l. III. c.* 11.: „*Proinde illa omnia, quae patribus visa sunt, cum deus illis secundum suam dispensationem temporibus congruam praesentaretur, per creaturam facta esse, manifestum est. Et si nos latet, quomoda ea ministris angelis fecerit, per angelos tamen esse facta non ex nostro sensu dicimus, ne cuiquam videamus plus sapere, sed sapimus ad temperantiam, sicut deus nobis partitus est mensuram fidei, et credimus, propter quod et loquimur. Exstat enim auctoritas divinarum scriptuarum*" *etc.* (Er beruft sich auf Hebr. 2, 1, wo das durch Vermittlung der Engel gegebene Gesetz dem durch den Herrn selbst verkündeten Evangelium entgegengesetzt wird.) — „*Sed ait aliquis: cur ergo scriptum est: dixit dominus ad Moysen, et non potius: di-*

xit angelus ad Moysen? Quia cum verba judicis praeco pronuntiat, non scribitur in Gestis: ille praeco dixit, sed ille judex, sic etiam loquente propheta sancto, etsi dicamus propheta dixit, nihil aliud quam dominum dixisse intelligi volumus. Et si dicamus: Dominus dixit, prophetam non subtrahimus, sed quis per eum dixerit admonemus. — — Sed jam satis quantum existimo demonstratum est, quod antiquis patribus nostris ante incarnationem Salvatoris, cum deus apparere dicebatur, voces illae ac species corporales per angelos factae sunt, sive ipsis loquentibus vel agentibus aliquid ex persona dei, sicut etiam prophetas solere ostendimus; sive assumentibus ex creatura, quod ipsi non essent, ubi deus figurate demonstraretur hominibus, quod genus significationum, nec prophetas omisisse, multis exemplis docet scriptura." — Vgl. *tract.* 3 *in Jo.* 17. 18. *de civ. d.* 16, 29. — Auf ähnliche Weise spricht sich Hieronymus aus zu Gal. 3, 19 *(opp. ed. Frft. t.* 9 *p.* 138*)*: „*Quod autem ait lex ordinata per angelos, hoc vult intelligi, quod in omni V. T., ubi angelus primum visus refertur et postea quasi deus loquens inducitur, angelus quidem vere ex ministris pluribus quicunque sit visus, sed in illo mediator loquatur, qui dicat: ego sum deus Abraham, deus Isaac, deus Jacob. Nec mirum si deus loquatur in angelis, cum etiam per angelos, qui in hominibus sunt, loquatur deus in prophetis, dicente Aggeo: et ait angelus, qui loquebatur in me, ac deinceps inferente: haec dicit dominus omnipotens. *) Neque enim angelus, qui esse dictus fuerat in propheta ex sua persona audebat loqui: haec dicit dominus omnipotens.*" Kurz und bündig trägt diese Ansicht vor *Gregorius*

---

*) Hieronymus hat die Stellen des Sacharja Cap. 1, 9. 13. 14. 2, 7 (vgl. v. 12) vor Augen, wo er das הַמַּלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי nach dem Vorgange der LXX (ὁ λαλῶν ἐν ἐμοί) durch: *qui loquebatur in me*, übersetzt.

M. mor. l. 28 *c.* 1. *„Modo angeli, modo dominus vocantur, quia angelorum vocabulo exprimuntur, qui exterius ministrabant, et appellatione domini ostenditur, qui eis interius praecrat.*" — Später wurde diese Ansicht von mehreren Jüdischen Auslegern vertheidigt, z. B. von Abenesra, welcher zu Ex. 3, 2 bemerkt: השלוח ידבר בלשון שולחו „der Gesandte redet im Namen des Sendenden." Sie wurde dann von zahlreichen Römischen Ausll., von den Socinianern und Arminianern begierig aufgegriffen. Vgl. bes. Grotius zu Ex. 20. Cleric. zu Gen. 16, 13. 18, 1. Ex. 20, 1. 23, 20. *) Auch in der neueren Zeit hat es ihr nicht an Vertheidigern gefehlt — unter Anderen Vater zu Gen. 16, 7, Gesenius s. v. מַלְאַךְ und zu Jes. 63, 9, Bretschneider Dogm. 1. p. 429, der jedoch zwischen dieser und der unter III. aufzuführenden Hypothese schwankt, Baumgarten-Crusius Bibl. Dogm. p. 307, Schmieder, in der scharfsinnigen Abhandlung: *nova interpretatio l. Gal.* 3, 19, *p.* 28 *sqq.*

Es war ein sehr verschiedenartiges Interesse, was die Vertheidiger dieser Hypothese zu ihrer Annahme geneigt machte. Die angeführten Kirchenväter glaubten, dafs sie durch einige Stellen des N. T. nothwendig gemacht werde; die Römischen Ausleger waren von dem Wunsche beseelt, für die Engelverehrung eine biblische Grundlage zu finden; die Socinianer wurden durch die Scheu vor der orthodoxen Lehre von der Dreieinigkeit geleitet; die Arminianer theils durch ihre Geringschätzung des A. T., theils durch ihre mehr aus der Vernunft als aus der Schrift entnommenen Begriffe von Gott, die neueren

*) *„Nomen Jehovae si proprie loquamur, non tribuitur angelis, sed deo in iis apparenti, quemadmodum nulla ratione instrumenti habita, ei, qui instrumento utitur actio tribui solet. — Nec periculum fuit, ne Israelitae pro deo angelum propterea colerent; obversabatur enim eorum animis deus deorum, coeli et terrae creator, seu ipse loqueretur, seu per interpretem angelum, nihil intererat, recte ad eum ferebatur eorum cultus.*"

Ausleger durch die Besorgnifs, hier auf ein Geheimnifs und auf eine Vorbereitung zu der christlichen Lehre von der Dreieinigkeit zu stofsen.

Gehen wir jetzt zur Prüfung dieser Hypothese über. Wir können hier den von allen ihren früheren Gegnern *), und von ihrem neuesten Bestreiter vorgebrachten Gegengrund nicht theilen, dafs die Annahme, wonach die Engel im Namen Gottes reden und handeln sollen, und als Gott angeredet und behandelt werden, an und für sich unstatthaft sey. Allerdings sind die Stellen, womit Clericus zu Gen. 16, 13 beweisen will, dafs es nicht ungewöhnlich gewesen, dafs die Gesandten aus der Person der Sendenden geredet, **) nicht beweisend, weil an ihnen die Erwähnung des Sendenden immer vorhergeht und die Gesandten vorher anzeigen, dafs sie nicht in ihrer, sondern in des Sendenden Person reden; die Beispiele würden nur dann analog seyn, wenn der Engel Jehovah's jedesmal, bevor er in seiner Person redet und handelt, voranschickte: „Gott hat mich gesandt dieſs zu reden, oder zu thun." Allein so weit brauchen die Vertheidiger dieser Hypothese ihre Gegengründe gegen den Einwurf gar nicht einmal herzuholen. Sie finden dieselben weit vollkommener und stärker in der Schrift selbst. Gen. Cap. 19, 18 redet Lot die beiden Engel mit dem allein Gott zukommenden Namen אֲדֹנָי an, und auch seine folgenden Worte: „dein Knecht hat Gnade gefunden in deinen Augen und du hast mir grofse Barmherzigkeit erwiesen, indem du mir das Leben erhalten hast" u. s. w., zeigen an, dafs er in den Gesandten den Sendenden vor Augen hat und anredet.

---

*) Die bedeutendsten unter ihnen sind: Deyling (*obss.* zu Gen. 48, 15. 16, *obss. miscc. II.* 74 *sqq.* und zu *Ex.* 3, *l. c. V.* 1 *sqq.*) Vitringa (zu Jes. 63, 9.) *Vitringa fil.* (*de lucta Jacobi, bibl. Brem. cl.* 1 *fasc.* 6 *p.* 773 *sqq.*) *Jahn* (*hermeneut. p.* 112.) Stier, (Christus der Engel Jehovah's, in den Andeutungen 1 p. 222 ff.) Steinwender l. c.

**) 1 Reg. 5, 2. 3. Luc. 7, 6. *Quinctil. instit. or. IV,* 4.

Ebenso antworten auch die Engel v. 21 nicht aus ihrer, sondern aus Jehovah's Person: „siehe auch diese deine Bitte will ich erhören" u. s. w. *) Zwar hat der neueste Gegner dieser Hypothese **) sich hier, wie schon *Justinus martyr*, in dem *dial. c. Tryph.*, durch die Annahme zu helfen gesucht, dafs Jehovah plötzlich wieder hinzugekommen sey, nachdem bisher die beiden Engel allein mit dem Lot verhandelt hatten. Allein zu dieser Annahme ist in dem Texte auch nicht der geringste Grund vorhanden; vielmehr wird sie dadurch gänzlich zurückgewiesen, dafs es v. 18 ausdrücklich heifst: „und Lot sprach zu ihnen" (אֲלֵהֶם), doch offenbar zu denselben, die ihn nach v. 17 aus der Stadt geführt und ihm die Flucht in's Gebirge befohlen hatten. — Einen anderen Grund liefern die Stellen, an welchen von den Propheten gesagt wird, dafs sie dasjenige thun, was sie vorherverkünden. So sagt z. B. Jakob von Simeon und Levi: „ich will sie zertheilen in Jakob und zerstreuen in Israel." ***) Jerem. 1, 10 sagt Gott zu dem Propheten: „siehe ich setze dich heute über Völker und Königreiche, dafs du ausreifsen, zerbrechen, verstören und verderben sollst und bauen und pflanzen." Vgl. Gen. 27, 37. Ez. 13, 19. 32, 18. 43, 3. Zwar erklären die Ausleger diese Stellen meist also, dafs sie den *verbis agendi* declarative Bedeutung beilegen; aber gewifs weit natürlicher ist eine andere Erklärung, nach der, weil dieselbe Kraft Gottes, welche die Weissagung gab, auch

---

*) Calvin z. d. St.: „*Quum duos videat, sermonem ad unum direxit: unde colligitur Lot non substitisse in angelis, quin satis persuasus erat, neque proprium illis esse imperium, nec salutem suam in eorum manibus esse positam. Eorum vero conspectu non secus ac speculo ad contemplandam dei faciem utitur.*"

**) Steinwender l. c. p. 22.

***) Unrichtig ist also der Einwurf von Steinwender l. c. p. 13 gegen die Anwendung dieser Analogie: dafs die Propheten selbst sich nie dasjenige, was sie als zukünftig verkünden, als Handlung beilegen.

die Erfüllung herbeiführte, den Propheten dasjenige als Handlung beigelegt wird, was die in ihnen als Werkzeugen wirksame Kraft Gottes bewirken wurde. Alsdann aber können diese Stellen um so mehr zur Bestätigung dieser Hypothese angeführt werden, als die Persönlichkeit der Engel noch weit leichter ganz in den Hintergrund treten konnte, wie die der Propheten, insofern die erstere überhaupt so wenig marquirt erscheint.

Dennoch aber fehlt es nicht an anderen Gründen, welche diese Hypothese entschieden als verwerflich erweisen.

1) Für sich allein entscheidend ist schon ein grammatischer Grund. Es wird bei dieser Hypothese vorausgesetzt, dafs von Engeln, unbestimmt welchen, bald von diesem bald von jenem die Rede sey. Dagegen tritt aber immer der, bestimmte, Engel Gottes auf. Schon der Name מַלְאַךְ אֱלֹהִים kann nicht durch: „ein Engel Gottes" übersetzt werden. Zwar erhält das *Nomen* אֱלֹהִים als ursprüngliches *Appellativum*, nicht selten den Artikel; allein deshalb wird es nichts destoweniger als *Nomen proprium* behandelt. *) — Dazu kommt denn noch, dafs die Benennung: מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים mit dem Artikel und מַלְאַךְ יְהוָה damit abwechselt, welches letztere durchaus nicht anders übersetzt werden kann als: „der Engel Jehovah's"; vgl. Ewald Gramm. §. 305. 308. Bei einem Augustinus darf die Vernachlässigung dieser gramm. Regel nicht auffallen, da er an die lateinische Übersetzung gewiesen war, in der das zweideutige *angelus Jehovae* seine Erklärung zuliefs; aber auffallend ist es, dafs sie von so vielen neueren Gelehrten nicht beachtet wurde, **) ja dafs selbst Gesenius

*) Vgl. Ewald Gramm. p. 569: „Wenn aber auch diese Wörter (die in *nomina propria* übergegangenen *appellativa*) den Artikel verlieren, so haben sie doch stets in der Sprache theils dem Ursprunge, theils der Bedeutung nach, dieselbe Kraft und Geltung, als die *Nomina* mit dem Artikel."

**) So versteht z. B. Schnurrer (*spec. comm. Arab. R. Tanchum p.* 49), Richt. 2, 1 — 4 unter dem מַלְאַךְ יְהוָה einen Pro-

zu Jes. 63, 9, von einem Engel redet, welcher die Israeliten durch die Wüste geführt habe. — Auf einen bestimmten Engel führt auch Jes. 63, 9. Wenn Jehovah dort sagt: „mein Angesichts-Engel hat sie errettet," so kann man dieſs nicht ohne Verletzung der Grammatik mit Gesenius durch: „ein Engel Jehovah's" erklären. Denn das *suff.* gehört nicht zu dem *terminus conseq.* des *stat. constr.* sondern zu dem zusammengesetzten Begriff; vgl. Ewald §. 306.

2) Doch es läſst sich ferner auch darthun, daſs dieser bestimmte Engel Gottes nicht etwa ein niederer und gewöhnlicher, sondern ein über alle geschaffenen Engel erhabener ist. Wir lassen hier Alles bei Seite, was aus der Hypothese, daſs der Engel im Namen Jehovah's rede, zur Noth erklärt werden kann, obgleich diese Hypothese sehr dadurch an Wahrscheinlichkeit verliert, daſs wo der Engel Jehovah's auftritt, diese Verwechselung so durchgängig statt findet, dagegen wo andere Engel nur einmal. Es bleibt aber aufserdem noch so Vieles übrig, als wir zur Führung des Beweises bedürfen. Bestimmt unterschieden von allen übrigen Engeln wird der Engel, welcher Jehovah repräsentirt, in der Erzählung Gen. 18. Die beiden ihn begleitenden Engel treten durchaus vor ihm in den Hintergrund und erscheinen als ihm untergeordnet. — Ebenso auch Cap. 28, 11 — 22. Jehovah, oder wie es Cap. 31, 11 statt dessen heiſst: der Engel Gottes, steht an der Spitze der Leiter, die Engel steigen auf derselben herauf und herab. — Sehr bestimmt tritt diese Unterscheidung hervor Exod. 23, 20, wo Jehovah den Israeliten den Engel zum Führer gibt, in dem sein Name, d. h. der seines Wesens theilhaftig ist, *) verglichen mit

---

pheten, welche Erklärung, aller anderen Gründe zu geschweigen, schon allein durch diesen grammatischen zurückgewiesen wird.

*) Vgl. den entsprechenden Ausdruck von Christo: ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς. Col. 2, 9. Calvin: „*In ipso residebit gloria ac majestas mea.*"

Cap. 33, wo das Volk durch die Erklärung dieses seines göttlichen Führers, dafs er seine Leitung nicht ferner selbst übernehmen, sondern sie seinem Engel, einem nicht wie er die Fülle der göttlichen Allmacht besitzenden, übergeben wolle in die höchste Betrübnifs versetzt wird. Wie sehr Clericus durch diese Stelle in Verlegenheit gesetzt wurde, zeigt seine Bemerkung zu derselben. — Als über alle geschaffenen Engel erhaben gibt sich der Engel Jehovah's auch Jos. 5 kund, wo er sich erst den Engelfürsten nennt und dann göttliche Ehre beilegt. Dahin führt auch die Benennung: „der Angesichts-Engel des Herrn" Jes. 63, welche auf nichts Anderes als auf eine vollkommene Offenbarung des göttlichen Wesens bezogen werden kann. — Dazu kommen denn die Stellen, wo diejenigen, welchen der Engel Gottes erschienen, die Überzeugung aussprechen, dafs sie Gott „von Angesicht zu Angesicht" gesehen haben, und zugleich die Furcht sterben zu müssen. Diese Stellen thun unwidersprechlich dar, dafs man in dem Engel Jehovah's mehr als einen geschaffenen Engel erkannte. Denn nirgends findet sich eine Spur, dafs man den Anblick eines solchen für lebensgefährlich gehalten habe.

II. Noch leichter zu widerlegen ist eine andere Hypothese, welche von Herder (Hebr. Poesie II. 47) vorgetragen, und von Rosenmüller beifällig erwähnt wird, obgleich der letztere sich zu den verschiedenen Stellen verschieden erklärt. Nach ihr soll der Engel Jehovah's nichts weiter seyn als Bezeichnung einer Naturursache, oder eines sichtbaren Zeichens, durch welches Jehovah seine Gegenwart kund gibt. So war Exod. 3 der feurige Busch, bei dem Zuge durch die Wüste die Wolkensäule dieser Engel. Von den zahlreichen Gründen, welche dieser Hypothese entgegenstehen, erwähnen wir hier nur einige.

1) Wäre diese Hypothese richtig, so müfste doch wenigstens immer, wo eine Erscheinung des Engels Jehovah berichtet wird, zugleich eine Naturursache mit vorkommen. Diefs ist aber nur zweimal, bei der Erscheinung im feurigen Busche

und in der Wolkensäule der Fall. Und gerade in diesen beiden einzigen Fällen wird der Engel Jehovah's bestimmt von der Naturursache unterschieden. Ex. 3, 2 heifst es: „und der Engel Jehovah's erschien ihm in einer Feuerflamme aus dem Dornbusche," und v. 4: „der Engel Jehovah's rief ihm aus dem Dornbusche," statt dafs es nach der Herderschen Hypothese heifsen müfste: „Jehovah erschien ihm und Jehovah rief ihm." — Cap. 14, 19 wird erst berichtet, dafs sich der Engel Gottes, dann, dafs sich die Wolkensäule hinter den Zug der Israeliten begeben habe. Wie viel weniger aber kann diese Hypothese an den Stellen angewandt werden, wo, ohne eine in die Augen fallende Erscheinung, blofs die Stimme des Engels Gottes vom Himmel erschallt, wie Gen. 21. 22.

2) Dafs der Engel Jehovah's nicht etwas momentan Erscheinendes, sondern ein fortexistirendes Wesen sey, geht hervor aus Gen. 48, 15, wo Jakob den Söhnen Joseph's den Segen desselben erfleht.

Doch wir enthalten uns der weiteren Widerlegung dieser Hypothese, die sich aus jeder einzelnen Erzählung vollständig entnehmen läfst.

III. Andere wollen, dafs der מַלְאַךְ יְהוָה mit dem Jehovah identisch sey, nicht eine von ihm verschiedene Person, sondern nur seine Erscheinungsform bezeichne. So Sack *(commentatt. theoll. Bon.* 1821 *p.* 19*)*, welcher das מַלְאָךְ lieber durch: Sendung, als durch: Gesandter, übersetzen will, *) ferner Pustkuchen (Untersuchung der Bibl. Urgeschichte, Halle 1823 p. 61), welcher behauptet, dafs מַלְאַךְ יְהוָה überall, wo es vorkomme, so viel bedeute, wie das Griechische θεοφανία. Auch Rosenmüller, der sich gar nicht gleich bleibt, scheint

*) — — *ita ut* מלאך יהוה *non tam personam a Jehova distinctam, sed naturalem illam apparitionem, qua Jehova loqui et se manifestare voluit, indicare videatur. Persona, quae agnoscitur in nuntio Jehovae, semper Jehova ipse est, ac nobis fortasse* מלאך *potius* Sendung, *quam* Gesandter *vertendum esset.*

sich zu Gen. 16, 7 zu dieser Ansicht hinzuneigen. Denn er erklärt dort das מַלְאַךְ יְהוָה durch: *„symbolum illud visibile, quo deus sese hominibus conspiciendum praebuit."* *) Zu derselben Ansicht bekennt sich de Wette (Dogm. 1. §. 108. 83.): „die Engel sind ursprünglich Personificationen der Naturkräfte, oder der aufserordentlichen Wirkungen und Schickungen Gottes; daher auch der Engel Jehovah's, als nichts Persönliches für sich, mit Jehovah oder Elohim abwechselt." Dahin scheint sich auch Ewald zu neigen, welcher (Gramm. p. 245) ein besonderes Gewicht darauf legt, dafs das Nomen מַלְאָךְ seiner Form nach eigentlich nicht persönlichen Begriffes, sondern sachlich, oder unbestimmten Sinnes: Sendung sey. Ebenso Köster *(Meletemata critica et exeg. in Zachariae partem posteriorem p. 68.)*. Diese Hypothese hat allerdings viel Scheinbares. Sie würde zur Erklärung einiger Stellen vollkommen ausreichen. Allein bei näherer Prüfung aller Stellen zeigt sie sich als unbegründet, und das Factische, was ihr zu Grunde liegt und sie zu erfordern scheint, erklärt sich vollkommen durch die Bemerkung, dafs die göttliche Weisheit den Unterschied zwischen dem Sendenden und dem Gesandten unter dem A. B. mehr verhüllte, weil die Erhaltung des Monotheismus unter demselben mehr praktische Bedeutsamkeit hatte, als die Erkenntnifs der verschiedenen Personen in der Gottheit, und daher Alles sorgfältig vermieden wurde, was bei der grofsen Neigung des Volkes zur Vielgötterei irgend dem ersteren Gefahr bringen konnte. Daraus erklärt es sich denn vollkommen, warum mehr die Einheit des מַלְאַךְ יְהוָה mit Jehovah, als seine Verschiedenheit von demselben hervor gehoben wird. Die vorzüglichsten Gründe, welche uns zu der Annahme nöthigen, dafs durch den מַלְאַךְ יְהוָה ein, wenngleich durch

*) Vgl. dagegen zu Zachar. 3, 2: *„Vocatur legatus de nomine principis sui."*

wesentliche Einheit mit Jehovah verbundenes, doch persönlich von ihm verschiedenes Wesen bezeichnet werde, und dafs das מַלְאָךְ nicht durch Sendung, sondern durch Gesandter zu übersetzen sey, sind folgende.

Gen. 48, 15 wird der Engel, der Jakob's Beschützer gewesen, ausdrücklich von Jehovah unterschieden. Wäre derselbe kein persönlich subsistirendes Wesen, wie könnte dann Jakob von dem Gotte der Väter und von ihm Segen erflehen? — Deutlich ist eine persönliche Verschiedenheit enthalten in Exod. 23, 20, wo Jehovah den Israeliten verspricht, er wolle den Engel vor ihnen hersenden, in welchem sein Name sey. Jehovah redet von ihm stets in der dritten Person, legt ihm persönliche Eigenschaften bei u. s. w. — Noch bestimmter tritt diese Unterscheidung hervor, Jos. 5, 13. Der מַלְאַךְ יְהוָה nennt sich dort den Heeresfürsten Jehovah's, und ordnet sich also beziehungsweise demselben unter, ob er gleich sich unmittelbar darauf wiederum göttliche Ehre beilegt. — Ganz ausgeschlossen wird die Übersetzung: „Sendung Jehovah's" durch Jes. 63, 9. Denn es würde sinnlos seyn, wenn man das מַלְאַךְ פָּנָיו durch: „Sendung seines Angesichtes" übersetzen wollte. — Auch von diesen, diese Hypothese ganz zurückweisenden Stellen abgesehen, ist dieselbe gewifs nicht die natürliche, sich jedem zuerst darbietende; denn, wie Vitringa zu Jes. 63, 9 bemerkt: *„omnis relatio ex certo logicae canone distinguit."*

Es finden sich aber gewichtvolle Gründe vor, welche gegen alle diese Hypothesen gemeinschaftlich sprechen.

1) Es darf uns um so weniger auffallen, im A. T. die Lehre von einem Gott gleichen und doch von ihm verschiedenen Offenbarer Gottes, einem Vermittler zwischen ihm und der Welt zu finden, und wir dürfen es um so weniger unternehmen, durch unstatthafte Hypothesen die Spuren dieser Lehre zu tilgen, da sich dieselbe bei allen alten Völkern findet. Wir begnügen uns hier mit der Nachweisung derselben bei den Persern, weil die Religion dieses Volkes das meiste mit der Alte-

stamentlichen Verwandte darbietet, und wir daher vorzugsweise bei ihnen zu einer Ableitung auch dieser Lehre aus der Uroffenbarung berechtigt sind. Der Zendavesta unterscheidet zwischen Zervane Akerene, dem verborgenen Gotte und Urgrunde aller Dinge, und Ormuzd, dem ersten der Amschaspands („der Engelfürst Jehovah's"), der, als das erste der Geschöpfe, aller übrigen Geschöpfe Schöpfer ist, Gott gleiche Majestät besitzt, alle Beziehungen zu der Welt vermittelt und von dem Zoroaster alle seine Offenbarungen ableitet. Vgl. Rhode, die heilige Sage des Zendvolkes p. 317: „Ormuzd, dieser erste der Amschaspands, und diefs in Herrlichkeit verschlungene Wesen, erscheint in den Zendschriften nach zwei sehr verschiedenen Ansichten. Einmal als Geschöpf, das seinen Körper und seinen Ferver hat, und das von Zervane Akerene hervorgebracht worden, gleich den übrigen Amschaspands. So gehört er zu den Amschaspands und ist selbst, wenn auch der erste und gröfste, ein Amschaspand. Nach der zweiten Ansicht wird er vorgestellt, als der allmächtige Schöpfer Himmels und der Erde, als Schöpfer und Gott der sechs übrigen Amschaspands, über welche er unendlich erhaben ist." Wie liefse sich hier wohl die Ähnlichkeit zwischen dem מַלְאַךְ יְהוָה und dem Ormuzd verkennen! Besonders merkwürdig ist eine Stelle, Zendavesta Bd. 1 p. 169: „Ich nahe mich dir, kräftig wirkendes Feuer (Orvazeschte), seit Urbeginn der Dinge, Grund der Einigung zwischen Ormuzd und dem in Herrlichkeit verschlungenen Wesen (Zervane Akerene), welche ich mich bescheide, nicht zu erklären." Hier wird eine geheimnifsvolle Einigung des verborgenen Gottes mit seinem Offenbarer durch das Feuer Orvazeschte behauptet, dem in den Zendbüchern dasselbe beigelegt wird, was im A. B. dem רוּחַ אֱלֹהִים, dem Grund alles Lebens, in der physischen und in der moralischen Schöpfung; vgl. Rhodé p. 182 ff. 345.

2) Gegen alle diese Hypothesen spricht ferner die Tradition der Juden. Die älteren Juden fanden an allen den Stel-

len, wo von dem Engel Gottes die Rede ist, weder einen niederen Engel, noch eine Naturursache, noch den verborgenen Gott selbst, sondern den einigen Mittler zwischen Gott und Welt, den Urheber aller Offenbarung, dem sie den Namen Metatron beilegen. Dieſs ist ursprünglich ein *Nomen appellativum*, welches daher verschiedenen Wesen beigelegt werden konnte, *) und man muſs genau unterscheiden zwischen dem

---

*) Über die Etymologie dieses Namens sind sehr verschiedene Meinungen aufgestellt worden. Bei weitem die wahrscheinlichste ist die von Danz l. c. p. 727 ff. und von Buxtorf s. v. vertheidigte Ableitung von dem lateinischen *metator*, was von Suidas erklärt wird durch: ὁ προαποστελλόμενος ἄγγελος πρὸ τοῦ ἄρχοντος. Die Benennung scheint geflossen aus Jes. 63, 9, wo der Offenbarer Gottes der Fürst des Angesichtes Jehovah's genannt wird. Vgl. Elias Levita, Tischbi f. 53 b. Eisenmenger p. 396: „der Metatron ist der Fürst des Angesichtes (שר הפנים) und wird von ihm gemeldet, daſs er derjenige Engel sey, welcher allezeit das Angesicht Gottes anschaut." Für diese Ableitung spricht, daſs das *metator* in der Bedeutung: *legatus*, als Synon. von שלוח in der Rabbinischen Sprache gebräuchlich ist, (vgl. Buxtorf c. 1191. Danz p. 725), daſs das *Metatron* als *appellativum* erweislich in derselben Bedeutung vorkommt, (vgl. Breschit Rabba bei Buxtorf c. 1193), daſs die Rabbinen als eigentliche Bedeutung des *Nomen* mit ziemlicher Übereinstimmung, obgleich sie in der Etymologie von einander abweichen, die des ὁδηγός setzen, endlich, daſs mehrere Rabbinen diese Etymologie bestimmt angeben. (Vgl. die St. bei Danz p. 724 ff.) — Nach dieser hat verhältnisſmäſsig noch die meiste Wahrscheinlichkeit, die von dem lateinischen *mediator*. Der Metatron führt im Sohar den Namen עמודא האמצאית, *columna medietatis*. (Vgl. Sommer *theol. Sohar. p.* 36). Doch kommt das *mediator* sonst in der Rabb. Sprache nicht vor, und auch aufserdem spricht für diese Ableitung keiner der Gründe, welche für die vorige. Noch weniger für sich hat eine andere schon von Majus (*theol. Jud. p.* 72) gegebene und zuletzt von v. Meyer (Blätter f. höhere Wahrh. IV. 188) wiederholte Ableitung von μετά und θρόνος s. v. a. ὁ μέτοχος τοῦ θρόνου, ὁ σύνθρονος. Das μεταθρονος ist nicht einmal ein griechisches Wort, und noch weniger läſst sich eine Einbürgerung in die Rabbinische Sprache nachweisen. Ferner gründen die Rabbinen die ganze Lehre von dem Metatron auf die Stellen des A. T. und alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daſs sie auch die Benennung aus demselben entlehnt haben

höheren und dem niederen Metatron, welcher letztere zu dem höheren in demselben Verhältnisse steht, wie dieser zum höchsten Gotte, wie dieſs in den Jüdischen Schriften selbst an zahlreichen Stellen geschieht. *) Die Lehre von dem niederen Metatron,

werden. Nun findet sich aber keine Stelle, wo dem Engel Gottes der Name: Mitthroner, beigelegt würde. Endlich für sich allein entscheidend ist, daſs das *Nomen* ursprünglich nicht blos dem Engel Jehovah's eigenthümlich war. Wir führen hier nur eine Stelle an, wo es in dieser allgemeineren Bedeutung vorkommt. Jalkut Rubeni bei Danz p. 731: „*Si non fuerit justus in hoc mundo, tunc Schechina vestit sese in quodam Metatron.*" Vgl. alle die Stellen, wo von dem niederen Metatron die Rede ist. — Am wenigsten aber können wir der neuesten Hypothese von Schmieder Beifall geben. Er leitet l. c. p. 41 ff. (*excursus de Mitatrone*) das Wort ab von dem Persischen Mithras. Für diese Ableitung spricht nichts weiter als die verhältnisſmäſsig doch auch nur geringe Ähnlichkeit des Schalles. Nur scheinbar ist die von Schmieder besonders urgirte Ähnlichkeit des Wesens. Der Metraton der Juden steht als höchster Offenbarer des verborgenen Gottes, als Theilnehmer seines Wesens und seiner Herrlichkeit, wie wir schon früher gesehen haben, dem Ormuzd gleich, von dem alle Offenbarungen abgeleitet werden. Dagegen ist der Mithras ein niederes von Ormuzd geschaffenes Wesen, ein tapferer Streiter zwar in dem Heere desselben, der aber weit hinter dem groſsen Bahman, dem Könige der Amschaspands zurücksteht. Nur scheinbar begründen eine Verwandschaft zwischen Mithras und Metatron die Stellen des Plutarch (*de Is. et Os. c. 46*) und der Zendbücher, wo Mithras ein Mittler genannt wird. Denn der Metatron der Hebräer vermittelt die Beziehungen des verborgenen Gottes zu der Schöpfung. Dagegen heiſst Mithras nur insofern Mittler als er „während des Kampfes zwischen Ormuzd und Ahriman die Einflüsse des letzteren vermittelt, um sie unschädlich zu machen." Auch hat die Lehre von ihm mehr eine physische, als eine sittliche Bedeutung; vgl. Rhode, das Religionssystem des Zendvolkes p. 264 ff. — Endlich, so wie gegen die Entlehnuug dieses Namens von den Persern die ursprüngliche appellativische Bedeutung desselben entscheidet, so läſst sich für dieselbe gar keine Analogie anführen, während die Entlehnung von Namen aus dem Griechischen und Lateinischen nicht selten erweislich statt gefunden hat. Vgl. z. B. Armillus das Griech. ἐρημόλαος, und das in den Cabbalistischen Schriften so häufig vorkommende *Matrona*.

*) Die Nichtunterscheidung beider hat bei Eisenmenger groſse

tatron, welcher nach mehreren Henoch seyn soll, gründet sich wahrscheinlich auf Exod. 32, 34. — Der höhere Metatron wird nicht selten mit der Schechina, der Einwohnung Gottes in der Welt, identificirt. So heifst es z. B. in dem Buche Tikkune Sohar, bei *Glaesener theol. Soharica p.* 37: *„Metatron est ipsissima Schechina et Schechina Metatron Jehovae vocatur, quia corona est decem Sephirarum.*" Vgl. die ausführliche Beweisführung bei *Danz, in Meuschen. N. T. ex Talm. illustr. p.* 733 *ff. Edzardi Tract. Berach. p.* 232. Doch zeigen andere Stellen, dafs man den Metatron und die Schechina wieder in anderer Beziehung unterschied, und den Metatron nur insofern mit der Schechina identificirte, als in ihm dieselbe sich concentrirte und persönlich darstellte. So heifst es z. B. in dem Buche Eschel Abraham bei Danz l. c. p. 735: *„Columna medietatis est Metatron, in quo apparet sanctus ille benedictus in Schechina sua.*" Und an einer anderen Stelle bei Sommer l. c. p. 36: *„Deus O. M. ejusque Schechina sunt intra Metatronem, quippe qui vocatur Schaddai.*" Noch deutlicher wird dasselbe ausgesprochen in einer Stelle des *R. Moses Corduero l. c. p.* 736: *„Angelus hic vestimentum est Schechinae et Schechina occultat sese in ejus medio, suasque ipsa ostendit operationes per eundem. Non tamen Schechina ipsa — sed si dicere fas esset Schechinae voca-*

Verwirrung hervorgebracht. Wir führen hier nur einige Stellen an. *R. Ruben fil. Hoschke* bei *Danz l. c. p.* 736: *„Schechina longe excelsior est Henocho convenienter cum illo quod per traditionem accepi, fore metatorem magnum et metatorem parvum, quorum magnus est ipsissima Schechina, e qua ille emanat et de nomine ejus. „Schechina vocatur Metatron.*" An einer andern St.: *Invenimus in Sohar, quod duo sint metatores, Metatron maximus et Metatron parvus creatus.*" Vgl. andere Stellen bei Danz p. 730. 35. Dafs die Behauptung mehrerer Rabbinen, dafs מיטטרון mit Jod den höheren, ohne Jod den niederen Metatron bezeichne, unrichtig sey, hat Schmieder l. c. p. 28 aus der Paraphrase Jonathans Gen. 5, 24 nachgewiesen, wo die Schreibung mit Jod statt findet, obgleich von dem niederen Metatron die Rede ist.

rem exilium." Vgl. andere Stellen bei *Knorr a Rosenroth. Kabbala denudata I. p.* 528. Sommer p. 37, wo der R. Moses Corduero sagt: שכינה חתומה בתוך מטטרון „die Schechina ist eingeschlossen in dem Metatron." Aus diesen und anderen Stellen geht hervor, dafs man sich das Verhältnifs der Schechina zu dem Metatron ungefähr so dachte, wie bei den Persern das Verhältnifs des Feuers Orvazeschte zu dem Ormuzd. — Der Metatron ist nicht geschaffen, sondern emanirt. Vgl. R. Mose ben Hoschke, bei Danz p. 737: „*Manifestum hinc est, quod sit Metatron emanationis et Metatron creationis, qui est nuntius. Metatron autem emanationis est ille, qui Mosi apparuit in rubo.*" Mit dem höchsten Gott durch Einheit des Wesens verbunden. R. Bechai bei *Edzardi Tract. Talm. Berachoth p.* 231: „*Rabbini p. m. verba* אל תמר בו *explicarunt: ne permutes me in illo (ut alium me, alium illum esse putes) dicitque hoc ideo deus ad Mosem, ut intelligeret, utrumque unum esse et arctissime unitum, absque separatione. — — Est ille dominus ipse et legatus domini.*" Er heifst in dem Talmud (vgl. die Stellen bei Sommer l. c. p. 45) שר העולם, der Fürst der Welt. Er ist der sichtbare Offenbarer Gottes. Vgl. Sohar bei Sommer p. 38: „*Indumentum* שדי *est Metatron.*" Er wird der Engel genannt: „*cujus nomen sicut nomen domini sui,*" *Talm. tract. Sanhedrin* bei Sommer l. c. Er führt die Herrschaft über alles Geschaffene; Sohar bei Sommer l. c. p. 35: „*Metatron servus Jehovae, senior domus ejus, qui est principium creaturarum ejus, dominium exercens super omnia, quae ipsi sunt tradita. Tradidit vero ipsi dominium deus O. M. super omnes exercitus suos.*" *Othioth Rabbi Akiva* bei *Eisenmenger II. p.* 396.: „Der Metatron ist der Engel der Fürst des Angesichtes, der Engel der Fürst des Gesetzes, der Fürst der Weisheit, der Fürst der Stärke, der Fürst der Herrlichkeit, der Fürst des Tempels, der Fürst der Könige, der Fürst der Herrscher, der Fürst der hohen und erhabenen,

vielen und herrlichen Fürsten, die im Himmel und auf der Erde sind." Alle glänzenden Prädikate, welche ihm an andern Stellen vereinzelt beigelegt werden, sind vereinigt in einer merkwürdigen Stelle des Cabbalistischen Buches Rasiel bei *Edzard l. c. p.* 234.

Dafs diese Lehre eine ursprünglich Jüdische, nicht etwa von den Persern entlehnt sey, geht daraus hervor, dafs sich ihre Entwickelung aus dem A. T. an allen den Stellen kund gibt, wo sie vorkommt. Überall entweder bestimmte Anführung der Stellen, wo des מלאך יהוה gedacht wird, oder deutliche Beziehung auf dieselben. Für ihr hohes Alter sprechen manche Gründe. Dafs die Lehre schon zur Zeit der LXX vorhanden war, geht hervor aus Jes. 9, 5, wo sie das פלא יועץ אל übersetzen durch: μεγάλης βουλῆς ἄγγελος, wahrscheinlich, wie Gesenius richtig bemerkt, aus theologischen Gründen, um anzudeuten, dafs in dem Messias nicht der höchste Gott, sondern sein Offenbarer erscheinen werde. R. Alschech zu Gen. 18, 2 bei Danz l. c. p. 734 bezeichnet diese Lehre als eine traditionelle: „*Omnis angelus absolute dictus in scriptura est princeps facierum Metator, cujus nomen est sicut nomen domini ejus, secundum sermonem doctorum nostrorum p. m. ad textum biblicum: ecce ego missurus sum angelum ante facies tuas etc., et ecce angelus meus ibit etc.*" — Ferner, wäre diese Lehre erst späteren Ursprunges, so liefse sich ihre grofse Verbreitung nicht begreifen; sie kommt nicht blos in den cabbalistischen, sondern in Schriften der verschiedenartigsten Richtung vor. Dann findet sie sich nicht nur schon im Talmud, sondern sie erscheint im Buche Sohar schon vollkommen ausgebildet. Für die Abfassung dieses Buches in sehr früher Zeit seinen Hauptbestandtheilen nach, wenngleich später, wie fast bei allen alten Jüdischen Schriften, zahlreiche Interpolationen hinzugekommen seyn müssen, sprechen aber gewichtige Gründe. Vgl. einige ders. b. Tholuck, Stellen aus dem Sohar. Berl. 1824. Vorr. Mit Recht bemerkt aber Schmieder

l. c. p. 25.: „*Cabbalistica de Mitatrone doctrina in libro Sohar ita exculta est, ut nec illa aetate recens inventa, sed variis multorum meditationibus versata et aucta jam fuisse videatur.*" Ferner sprechen für das Alter dieser Lehre nicht wenige Stellen des N. T. namentlich der Paulinischen Briefe, bei denen man kaum umhin kann, anzunehmen, dafs die Ausdrücke, welche bei den Juden von dem Metatron gangbar waren, auf Christum übertragen werden, wie wir nachher sehen werden mit vollem Rechte, insofern der מלאך יהוה oder der Metatron in dem Messias erscheinen sollte. *) Die Ähnlichkeit zwischen diesen Neutestamentlichen und den Rabbinischen Stellen ist so grofs, dafs sie keine zufällige seyn kann. Endlich spricht für das Alter dieser Lehre, dafs sie schon bei Philo vorkommt *(quis rerum divinarum haeres p. 50): τῷ δὲ ἀρχαγγέλῳ καὶ πρεσβυτάτῳ λόγῳ δὶ ἀρετὴν ἐξαίρετον ἔδωκεν ὁ τὰ ὅλα γεννήσας πατὴρ, ἵνα μεθόριον στὰς τὸ γενόμενον διακρίνῃ τοῦ πεποιηκότος· ὁ δὲ αὐτὸς ἱκέτης μέν ἐστι τοῦ ἀνηκοῦ κηραίνοντος ἀεὶ πρὸς τὸ ἄφθαρτον, πρεσβευτὴς δὲ τοῦ ἡγεμόνος πρὸς τὸ ὑπήκοον.* — Doch soll mit dem Alter der Lehre nicht zugleich das Alter des Namens Metatron als ausschliefslicher Bezeichnung des Erzengels behauptet werden. Vielmehr geht aus der merkwürdigen Stelle des R. Menachem von Rekanat bei Eisenmenger l. c. p. 374 hervor, dafs der Erzengel ursprünglich durch eine Menge appellativischer Benen-

*) Vgl. z. B. die angef. St. aus Othoth R. Akkiva mit Ephes. 1, 21 ff. Sohar f. 77 Sulzb. bei Sommer l. c. p. 35 wird der Metatron genannt תחלת בריותיו של מקום „der Anfang der Creaturen Gottes." Vgl. *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* Col. 1, 15. Der Metatron heifst die Herrlichkeit, die Hülle Gottes, derjenige durch welchen Gott bekannt wird, der welcher Gottes Bild trägt, derjenige nach dessen Bilde der Mensch geschaffen ist. *R. Bechai* bei *Edzard l. c. p.* 232. *Jalkut chadasch p.* 237. *Sohar l. c.* und *p. III. f.* 91. *Sulz. Sommer p.* 36. — Vgl. *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου.* Col. 1, 15; *ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ.* Hebr. 1, 3. 2 Cor. 4, 4.

nungen bezeichnet wurde, bis endlich die eine derselben, Metatron, zur stehenden Benennung und zu einer Art von *Nomen proprium* wurde. Bei Jonathan zu Exod. 3 führt der Engel Jehovah's den Namen Segansagel, in Jalkut Schimoni bei Eisenmenger p. 375 und an zahlreichen andern Orten, vgl. Danz l. c. p. 733. 34., den Namen Michael.

Wir glauben also aus hinreichenden Gründen erwiesen zu haben, dafs unter dem Engel Jehovah's der Offenbarer Gottes zu verstehen ist, der seiner Gottheit theilhaftig und mit ihm durch Einheit des Wesens verbunden, alle Beziehungen Gottes zuerst zu den Patriarchen, nachher zu der sichtbaren Theokratie vermittelte. Dieser Offenbarer Jehovah's wurde dann in Zukunft als grofser Wiederhersteller erwartet. Diefs geht schon aus den Stellen des A. T. hervor, in welchen dem Messias göttliche Namen, Prädikate und Verrichtungen beigelegt werden. Denn sollte der Messias Gott seyn, so konnte er, nach dem ganzen Alttestamentlichen Religionssystem, in keinem anderen Verhältnisse zu dem höchsten Gotte stehen, als in welchem man sich den Maleach Jehovah zu demselben stehend dachte. Ferner zeugt für die Identität beider auf das bestimmteste die Stelle Mal. 3, 1. Dort führt der Messias den Namen מַלְאַךְ הַבְּרִית, der Bundesengel, entweder nach der allgemeineren Bedeutung von בְּרִית, der Engel, welcher jede Verbindung zwischen Gott und Menschen vermittelt, oder speciell, der Engel, welcher den Bund auf Sinai mit den Israeliten geschlossen. Durch diese Benennung wird der Messias also für identisch mit dem מלאך יהוה erklärt, dessen Thätigkeit bei der Gesetzgebung am Sinai zwar in der Mosaischen Relation nicht ausdrücklich erwähnt, aber theils durch die Analogie, theils durch das ausdrückliche Zeugnifs des Propheten hinreichend gesichert wird. So wie der מלאך יהוה an den Stellen, wo er ausdrücklich genannt wird, abwechselnd die Namen אלהים und יהוה führt, so ist er nicht selten auch da zu verstehen, wo durchgängig nur von Jehovah die Rede ist. Vgl. z. B. Gen. 32, 24 ff. mit Hos. 12, 4—6.

Exod. Cap. 3 wo der Engel Jehovah's sich als den Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's und den Befreier aus Ägypten kund gibt, und Ex. Cap. 20, 3, wo des Engels Jehovah nicht gedacht wird, und Jehovah sagt: „ich bin der Herr dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat." War es überhaupt das Amt des מלאך יהוה die Beziehungen zwischen dem verborgenen Gott und den Menschen zu vermitteln, so mufs seine Vermittelung auch dann angenommen werden, wenn ihrer nicht ausdrücklich gedacht wird. — Beweisend für die im A. T. erkannte Identität des מלאך יהוה und des Messias sind vielleicht auch die beiden Stellen Hos. 3, 5, wenn man das טוּב יְהוָה für gleichbedeutend hält mit כְּבוֹד יְהוָה, der sichtbaren Erscheinung, Schechina Gottes, welche in dem מלאך יהוה sich concentrirte, und Mich. 5, 1, wenn man das Wort מוֹצָאוֹת durch Ausgänge übersetzt: „dessen Ausgänge von Ewigkeit her sind", d. h. der von Ewigkeit her von dem verborgenen Gotte ausgeht und ihn offenbart. Angedeutet wird die Identität des Engels Jehovah's und des Messias Jes. 9, 5, wo dem Messias derselbe Name beigelegt wird, den sich der Engel Jehovah's Richt. 13, 18 selbst beilegt.

Diese Einheit des Engels Jehovah's, oder des Metatron mit dem Messias, wurde auch von den späteren Juden erkannt, wie diefs schon die angeführte Stelle aus der Alex. Version beweist. Von den Verff. des N. T. wird dieselbe, wie aus den unten anzuführenden Stellen hervorgeht, als allgemein angenommen vorausgesetzt. Wir führen hier nur noch eine merkwürdige Stelle aus dem Sohar an (Sommer l. c. p. 35.): „*Cum dicitur servus ejus, intelligitur servus Jehovae, senior domus ejus, paratus ad ministerium ejus. Quis vero ille est? Metatron hic est, sicuti diximus, futurus ut conjungatur corpori (i. e. corpus humanum adsumat) in utero materno.*" Vgl. andere Stellen bei *Edzardi Cod. Talm. Berachoth p.* 230. Was aber diese Identität des מלאך יהוה und des Messias zur unzweifelhaften Gewifsheit erhebt, sind die Zeugnisse

des N. T. Christus erscheint im N. T. als der Mittler des alten Bundes; ihm wird Alles dasjenige beigelegt, was im A. T. dem Jehovah und seinem Offenbarer. Joh. 1, 11 heifst es, Christus sey εἰς τὰ ἴδια gekommen und die ἴδιοι haben ihn nicht aufgenommen. Im A. T. erscheint das Volk Israels immer als נַחֲלַת יְהוָה, Besitz oder Erbe Jehovah's. Nach Joh. 12, 41 sah Jesaias die Herrlichkeit Christi und redete von ihm; dagegen sieht Jesaias in der angeführten Stelle Cap. 6, die Herrlichkeit Jehovah's. 1 Cor. 10, 9 heifst es: Μηδὲ ἐκπειράζωμεν τὸν Χριστὸν, καθὼς καί τινες αὐτῶν ἐπείρασαν, καὶ ὑπὸ τῶν ὄφεων ἀπώλοντο. Nach dieser Stelle war also Christus der Führer der Juden durch die Wüste und wurde von ihnen versucht. Dagegen wurden sie nach der Relation im Pentateuch von dem מלאך יהוה geführt, und versuchten nach Numer. 21, 5 — 7 den Jehovah. Nach 1 Petr. 1, 10 redete durch die Propheten der Geist Christi; dagegen führen die Propheten selbst ihre Weissagungen immer auf den Jehovah zurück. Nach Hebr. 11, 26 zog Moses die Schmach um Christi willen, τὸν ὀνειδισμὸν τοῦ Χριστοῦ, den Schätzen der Ägypter vor; nach der Relation unterzog er sich im Dienste Jehovah's allen Aufopferungen. Nach Hebr. 12, 26 erschütterte die Stimme Christi bei der Gesetzgebung die Erde. Nach der Relation that dasselbe Jehovah.

Nur scheinbar stehen mit diesen Stellen einige andere im Widerspruche, welche schon von Augustinus urgirt werden zum Erweise der Meinung, dafs unter dem מלאך יהוה nicht Christus, sondern bald dieser, bald jener erschaffene Engel zu verstehen sey. Am wenigsten Schwierigkeit macht Act. 7, 53, wo Stephanus sagt, die Juden haben das Gesetz bekommen εἰς διαταγὰς ἀγγέλων. Stephanus ist weit entfernt dadurch, dafs er nach dem Vorgange des A. T., vgl. Deut. 33, 2. Ps. 68, 18, von Engeln, die bei der Gesetzgebung thätig gewesen, in der Mehrzahl redet, läugnen zu wollen, dafs einer unter ih-

nen, unendlich an Macht über sie erhaben, als der höchste Offenbarer Gottes die Sache geleitet habe. *) Dafs ihm ein solcher höchster ἄγγελος κυρίου sehr wohl bekannt war, geht hervor aus v. 30, wonach dem Moses der ἄγγελος κυρίου im Dornbusche erschien, dessen Stimme gleich darauf φωνὴ κυρίου genannt wird. Vgl. v. 35. 36. Ja v. 38 wird ausdrücklich gesagt, dafs dieser Engel mit Moses und dem Volke auf dem Berge Sinai geredet habe. Die Benennung ἄγγελος aber darf um so weniger auffallen, da auch Christus Hebr. 3, 1 den damit übereinstimmenden Namen ἀπόστολος führt. — Dasselbe gilt auch in Bezug auf die Stelle Gal. 3, 19, wo das Gesetz διαταγὶς δι ἀγγέλων genannt wird. — Schwieriger ist die Stelle Hebr. 2, 2, wo das Gesetz unter das Evangelium herabgesetzt zu werden scheint, weil das erstere durch den Dienst der Engel, das letztere durch den Herrn selbst bekannt gemacht worden sey. Das δι ἀγγέλων und das διὰ τοῦ κυρίου stehen hier in offenbarem Gegensatze. Allein, dafs es nicht die Absicht des Verf. seyn kann, die Gesetzgebung blofs niederen Engeln zuzuschreiben und den Offenbarer Gottes davon auszuschliefsen, geht hervor aus Cap. 12, 26, wonach die Stimme des Herrn bei der Gesetzgebung die Erde erschütterte. Er kann daher nur insofern einen Vorrang des Evangeliums vor dem Gesetze behaupten wollen, als die Offenbarung des Herrn als מלאך יהוה unvollkommener war, wie die bei seiner Menschwerdung, so dafs man allerdings in gewisser Hinsicht zwischen dem מלאך יהוה und dem Sohne Gottes unterscheiden mufs, und nicht geradezu mit den Kirchenvätern und den meisten älteren Theologen sagen darf, dafs der מלאך יהוה mit dem Sohne Gottes identisch sey. **)

---

*) Vgl. *Sohar f.* 96 *ed. Solisb.* (*Edzardi tract. Talm. Berachoth p.* 227): „*Quando divina majestas habitat circa hominem, tum innumeri alii exercitus sancti adsunt ibi simul.*"

**) Hiemit fällt denn auch die Bemerkung des Grotius zu

Dafs der Mittler des N. B. zugleich als מלאך יהוה alle Beziehungen Gottes zu dem Volke des A. B. vermittelt habe, war, wenn wir die oben genannten Kirchenväter ausnehmen, einstimmige Lehre der alten Kirche. Die Väter der ersten Synode zu Antiochia erklären in einem an den Paulus von Samosata vor seiner Absetzung gesandten Briefe *(Colet. conc. coll. Venet.* 1 *p.* 866. 70.*)*, dafs ὁ ἄγγελος τοῦ πατρὸς αὐτὸς κύριος καὶ θεὸς ὤν, μεγάλης βουλῆς ἄγγελος, dem Abraham und Jakob und dem Moses im brennenden Busche erschienen sey. Justinus Martyr. beweist in dem *dial. c. Tryphone f.* 265 *ed. Thirlb.* dafs Christus aus dem Dornbusche zu Mose geredet habe, und sagt, er werde der Engel des Herrn genannt ἐκ τοῦ διαγγέλλειν τοῖς ἀνθρώποις τὰ παρὰ τοῦ πατρὸς, καὶ ποιητοῦ τῶν ἁπάντων; vgl. *Apol.* 1 *p.* 91. *Constitutt. apost. V.* 20 *b. Coteler.* 1 *p.* 325. *Irenaeus c. haeres. IV.* 7. §. 4. *Theophilus II.* 31. *Clem. Alex. Paed.* 1, 7. *Tertull. c. Prax.* 7, 16. *Cyprian. c. Jud. II.* 6. *Hilar. de trin. IV.* §. 32. *Eusebius, demonstr. evang.* 5, 10 *sqq. Cyrill. Hieros. p.* 322 *ed. Ox. Cyr. Al. in Exod. l.* 1 *opp.* 1, 262. *Chrysost. hom.* 48 *in Gen. Ambros. de fide ad Grat. Opp. t. II. p.* 460. *Bened.* u. A. *Theodoret* sagt: *interr.* 5 *in Ex. opp. t.* 1 *ed. Hal. p.* 121 zu Exod. 3: καὶ ὅλον δὲ τὸ χωρίον δείκνυσι θεὸν ὄντα τὸν ὀφθέντα. Κέκληκε δὲ αὐτὸν καὶ ἄγγελον, ἵνα γνῶμεν ὡς ὁ ὀφθεὶς οὐκ ἔστιν ὁ θεὸς καὶ πατήρ· τίνος γὰρ ἄγγελος ὁ πατήρ; ἀλλ' ὁ μονογενὴς υἱὸς, ὁ μεγάλης βουλῆς ἄγγελος.

Fassen wir jetzt noch kurz das Resultat der ganzen bisherigen Untersuchung zusammen. Dem Messias wird in den

---

Exod. 20: „*Errant graviter, qui hic per angelum intelligunt secundam dei hypostasin. Variis enim multiplicibusque modis deus locutus est patribus; at per filium ultimis demum temporibus. Hebr.* 1, 1."

prophetischen Schriften neben der menschlichen eine göttliche Natur beigelegt, doch also, dafs jede polytheistische Vorstellung durch die angenommene wesentliche Einheit mit dem höchsten Gotte ausgeschlossen wird. Man erwartete, dafs in dem Messias der schon früher oft vorübergehend erschienene Engel oder Offenbarer Jehovah's, der alle Beziehungen desselben zu dem Israelitischen Volke vermittelt hatte, die menschliche Natur annehmen und das Israelitische Volk sowohl, als die Heidenvölker erlösen und beseligen werde.

Es entsteht hier noch die Frage: wenn nun der Unterschied zwischen dem offenbaren und dem verborgenen Gott schon unter dem A. B. bekannt war, worin besteht dann in dieser Hinsicht der Vorzug des N. B. vor dem A. B.? Darin, dafs unter dem A. B. der Unterschied zwischen dem Offenbarenden und dem Verborgenen mehr zurücktreten mufste, so dafs er leicht, weniger auf ein Verhältnifs in der Gottheit selbst, als auf ein Verhältnifs zu denen, welchen die Offenbarung ertheilt wurde, gegründet erscheinen konnte. Weil im A. B. der Mittler gewöhnlich im Namen des Gottes sprach und handelte, den er offenbarte, was nicht anders geschehen konnte, so lange der λόγος noch nicht Fleisch geworden, so verloren sich der Offenbarende und der, welchen er offenbarte, gleichsam in einander und es konnten sich leicht den Sabellianistischen ähnliche Vorstellungen erzeugen. Unter dem N. B. dagegen erschien der Unterschied des Offenbarers von dem Offenbarten, als der Unterschied des Vaters vom Sohne. Dadurch erwuchs der Religion ein doppelter Vortheil. Sie wurde auf der einen Seite mehr vergeistigt, auf der andern mehr versinnlicht. Vergeistigt insofern als nun die beschränkten aus der Nichtunterscheidung des Offenbarenden und des Geoffenbarten hervorgehenden Vorstellungen von Gottes Geistigkeit, Allwissenheit und Allgegenwart wegfielen; versinnlicht insofern der Sohn Gottes in seinem Leben, Leiden und Sterben das göttliche Wesen der Mensch-

heit näher brachte, als es durch die vorübergehenden Erscheinungen des Engels Gottes unter dem A. B. geschehen konnte. Eine solche Herablassung Gottes zu dem gefallenen Menschen ist aber die Bedingung seiner Vergöttlichung. Vgl. Hefs, Jehovah der Gott Israels in d. Bibliothek f. heil. Gesch. Bd. 2.

Viertes Capitel.

Der leidende und büfsende Messias im A. T.

Die meisten neueren Theologen haben die Frage, ob in den Weissagungen des A. T. die Idee von einem leidenden und sterbenden Messias überhaupt, und von einem stellvertretenden Leiden und Tode desselben insbesondere vorkomme, entschieden verneint. *) Vgl. zu Jes. Cap. 53; besonders aber

*) Nach dem Vorgange von Kuinöl (Mess. Weissag. Vorr. und zu Jes. 53) erkennt Umbreit zwar das Vorhandenseyn der Idee von einem leidenden und büfsenden Messias in den Schriften des A. B. an, behauptet aber, dafs ihre Entstehung erst in den Zeiten des Babylonischen Exils möglich gewesen. Er sagt (Theolog. Studien und Critiken 1, 2 p. 295): „So namentlich erklärt sich die Verwandelung des Messias als eines gehofften Königes der Könige in einen lehrenden und leidenden Propheten aus einer solchen geistigen Umwälzung von selbst. Der Herr, den die Propheten aus früherer Zeit als Retter des Volkes und Begründer des ewigen Friedens auf Erden verkündet, wird in dem Munde unseres Sehers (des angeblich zur Zeit des Exils lebenden Verf. des zweiten Theiles des Jesaias) zum Knechte — da das Volk selbst den Geist heiligender und beseligender Demuth aus Bedrängnifs und Leiden eingesogen, und nun im Spiegel solcher errungenen Gesinnung das Bild des erwarteten Heilandes schaut." Hiegegen ist Folgendes zu bemerken. 1. Es gründet sich diese Meinung auf die falsche, weiter unten zu widerlegende Behauptung, dafs der zweite Theil des Jesaias erst zur Zeit des Exils abgefafst worden. 2. Es ist allerdings richtig, dafs die Idee von einem Heilande in Knechtsgestalt nur in dem Gemüthe desjenigen statt finden kann, der selbst schon in dieselbe verklärt worden ist. Aber kann dieſs etwa von einem David, von einem Jesaias geläugnet werden? Die Messiasidee ist nicht etwa Erzeugnifs des ganzen Volkes, sondern Einzelner, denen sie Gott nach dem Maafse ihrer Empfänglichkeit offenbarte. Schon vor dem Exil aber waren die weiter unten anzuführenden Mittel

De Wette de morte J. X. expiatoria. Berol. 1813 *p.* 13 *ff.* Baumgarten-Crus. Bibl. Theol. S. 419. Sie behaupten, die Israeliten haben in dem Messias nur einen irdisch-mächtigen König erwartet, der mit leichter Mühe alle Feinde des Bundesvolkes demselben unterwerfen werde. Allerdings war es, falls es gelang der Messiasidee ausschliefslich diesen Charakter beizulegen, weit leichter der Behauptung ihres rein menschlichen Ursprungs einigen Schein zu geben; weggeräumt wurde auf

---

vorhanden, deren sich Gott zur Hervorrufung dieser Empfänglichkeit bediente. Es könnte daher höchstens nur behauptet werden, dafs erst zur Zeit des Exils bei dem Volke die Stimmung allgemein wurde, welche es zur Aneignung der prophetischen Verkündung von den Leiden des Messias geneigt machte. Allein dieser Satz würde theils nichts für die angeführte Meinung beweisen, theils würde er, obgleich *a priori* wahrscheinlich, doch durch die Geschichte widerlegt werden. Diese zeigt, dafs wahre Herzensdemuth keinesweges durch das Leiden im Exil Eigenthum des Volkes wurde. Das Exil hatte allerdings die Folge, dafs die frühere Neigung zum Götzendienste ausgerottet wurde; aber dafs die bittere Wurzel des Gemüthes, aus welcher dieselbe hervorgegangen, zurückgeblieben, zeigt, dafs erst mit dem Exil die Erzeugnisse des Stolzes, der Werkdienst und die Eigengerechtigkeit, sich mit Ausnahme weniger des ganzen Volkes bemächtigten. Wie unverträglich aber diese Gemüthsbeschaffenheit mit der Empfänglichkeit für die Idee eines leidenden und büfsenden Erlösers sey, zeigt noch jetzt die tägliche Erfahrung. Wie wenig überhaupt das Leiden, das ja nicht an und für sich, sondern nur in Verbindung mit der göttlichen Gnade und der Sehnsucht nach derselben das Gute wirkt, durch sich selbst geeignet sey diese Empfänglichkeit hervorzurufen, zeigt doch wohl hinlänglich die Gesinnung des Jüdischen Volkes in seinem gegenwärtigen Exil. Je härter seine Leiden, die mit denen im Babylonischen Exil nicht verglichen werden können, desto roher und fleischlicher gerade sind seine Erwartungen geworden. 3. Wäre die Behauptung des Verf. richtig, so sollten wir doch bei den zur Zeit des Exils lebenden Propheten, bei einem Ezechiel und namentlich bei einem Jeremias, die zahlreichsten Verkündungen eines Messias in Knechtsgestalt erwarten, dessen demüthiger Sinn und dessen gebrochenes Herz gewifs vorzugsweise dahin getrieben wurde. Allein gerade bei diesen Propheten finden wir das Gegentheil. Je gröfser das Elend des Volkes war, desto herrlicher sind ihre Schilderungen des Messias.

diese Weise die wunderbare Übereinstimmung von Weissagung und Erfüllung und der Meinung Bahn gebrochen, dafs Christus nur durch eignen Mifsverstand, oder durch Accommodation, Aussprüche des A. T. auf sich bezogen habe, deren ursprüngliche Beziehung auf ganz andere Subjecte unläugbar sey.

Zu dieser Ansicht können sich aber nur diejenigen bekennen, denen das Ansehen unseres Herrn, dessen heiliger Mund nicht lügen und nicht irren kann, und seiner Apostel nichts gilt, die durch ihn über den Sinn der Weissagungen des A. B. belehrt, und durch denselben Geist in alle Wahrheit geführt wurden, der aus den Propheten redete. Wir können aus ihren klaren und bestimmten Aussprüchen erweisen, dafs sie nicht nur den Messias in Herrlichkeit, sondern auch den erniedrigten und leidenden in den Weissagungen des A. B. fanden. Wir machen hier mit Übergehung der zahlreichen, an ihrem Orte *) angeführten oder anzuführenden Citationen einzelner Stellen des A. T. in Bezug auf das Leiden Christi, nur auf einige allgemeine Stellen aufmerksam. Matth. 26, 24 sagt der Herr: „des Menschen Sohn geht hin, wie von ihm geschrieben worden", d. h. dafs der Messias leidet und stirbt, daran dürft ihr keinen Anstofs nehmen; dafs dieſs zu seiner Bestimmung gehört, erseht ihr daraus, dafs es sich in den Weissagungen des A. T. schon längst vorherverkündet findet. Matth. 26, 54 erweist der Herr dem Petrus die Thorheit seines ohnmächtigen Vertheidigungsversuches daraus, dafs ihm wenn er wolle, ganz andere Streitkräfte zu Gebote stehen, dafs er sich ihrer aber nicht bediene, weil erfüllt werden müsse, was die Schrift von seinem Leiden und Sterben weissage (πῶς οὖν πληρωθῶσι αἱ γραφαὶ; ὅτι οὕτω δεῖ γενέσθαι.). Und v. 56 begegnet der Herr dem Vorurtheile, welches seine Feinde aus seiner allertiefsten Erniedrigung gegen ihn entnehmen konnten, durch die wiederholte

*) Vgl. zu Jes. 42. 49. 50. 53. Sacharja 11. 12. 13. Ps. 16. 22. 40.

Bemerkung, dafs es ihm nicht etwa an Macht fehle zum Widerstande gegen sie, sondern dafs er sich freiwillig in ihre Gewalt gebe, damit die Weissagungen der Schrift von seinem Leiden und Tode erfüllt würden. *) Luc. 18, 31 verkündet Christus den Aposteln bei seiner letzten Reise nach Jerusalem, dafs nun Alles in Erfüllung gehen werde, was die Propheten von seinem Leiden und seinem Tode geweissagt haben. Luc. 24, 25 ff. sagt er auf dem Wege nach Emaus zu den beiden Jüngern, die über seinen Tod trauerten, und sich daran stiefsen: „o ihr Unverständigen und Schwergläubigen an Alles das, was die Propheten gesagt haben, mufste nicht der Messias dieses leiden, um dann in seine Herrlichkeit einzugehen?" Hierauf legte er ihnen, wie er auch schon vor seinem Tode den Aposteln gethan hatte, **) die Hauptweissagungen in allen Schriften des A. T. aus, welche ihn und vorzugsweise sein Leiden betrafen. Luc. 24, 44 — 46 sagt er nach seiner Auferstehung zu den Aposteln, jetzt sey geschehen, was er ihnen schon vor seinem Tode gesagt habe, dafs alle Weissagungen des A. T. in Bezug auf ihn in Erfüllung gehen müssen. Hierauf öffnet er ihnen das Verständnifs der Schrift, führt sie ein in den Sinn der bisher von ihnen misverstandenen, das Leiden und den Tod des Messias verkündenden Stellen, und spricht: „also ist es ge-

*) Dafs die Worte: τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν, ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ τῶν προφητῶν Christo angehören, und nicht etwa, wie einige Ausleger vermuthet haben, dem Evangelisten, geht hervor aus dem ἀλλ' ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαί des Marcus 14, 49.

**) Matth. 16, 21: ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς δεικνύειν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ, ὅτι δεῖ αὐτὸν ἀπελθεῖν εἰς Ἱεροσόλυμα, καὶ πολλὰ παθεῖν κ. τ. λ. καὶ ἀποκτανθῆναι. Christus erwies die Nothwendigkeit seines Leidens und seines Todes aus den Weissagungen des A. B., welche nicht unerfüllt bleiben durften, falls die Ehre des wahrhaftigen Gottes nicht gefährdet werden sollte. Dafs hierauf das δεῖ sich beziehe, zeigen die Parallelstellen 26, 54. 56. Luc. 24, 25 u. a. Gleich falsch daher Paulus: „nöthig aus Pflicht", und Fritsche: „*fatale, in fatis esse, ut abiret.*"

schrieben und so mufste Christus leiden und am dritten Tage auferstehen." Act. 3, 18 sagt Petrus in der unmittelbar nach Ausgiefsung des heiligen Geistes gehaltenen Rede, Gott habe nun dasjenige in Erfüllung gehen lassen, was er durch den Mund aller seiner Propheten vorherverkündet habe, dafs Christus leiden solle. Derselbe lehrt 1 Petr. 1, 11: der Geist Christi in den Propheten habe die Leiden, welche Christum dereinst treffen sollten, und die darauf folgende Herrlichkeit vorherverkündet. Act. 17, 3 führt Paulus in der Synagoge zu Thessalonich aus den Schriften des A. B. den Beweis, dafs Christus leiden und von den Todten auferstehen mufste, und aus Act. 26 v. 22. 23 geht hervor, dafs diefs seine gewöhnliche Lehrweise war. 1 Cor. 15, 3 führt er als das Hauptstück seiner den Corinthern ertheilten Unterweisung an, dafs Christus nach der Schrift für unsere Sünden gestorben sey.

Allein die neueren Theologen haben nicht nur das Zeugnifs Christi und seiner Apostel gegen sich, sondern die Unhaltbarkeit ihrer Ansicht läfst sich auch von demselben abgesehen hinreichend erweisen.

Es läfst sich zuvörderst nicht verkennen, dafs den Propheten mancherlei menschliche Veranlassungen gegeben waren, welche, wenn auch nicht hinreichend, sie, die ihre Weisheit nur von oben entnahmen, durch sich selbst auf die Lehre von einem leidenden und versöhnenden Messias zu führen, doch geeignet waren sie zur willigen Aufnahme der von oben dargebotenen zu vermögen. Die Lehre von einem leidenden und versöhnenden Messias brauchte ihnen nicht etwa blos etwas Äufseres zu seyn, das sie nur annahmen, weil es ihnen gegeben wurde und mit dem sie weiter nichts anzufangen wufsten, sondern sie fand in ihrem Geiste vielfache Anknüpfungspunkte, theils allgemein menschliche, theils theokratische. *)

Betrach-

*) Lücke Comm. Z. Joh. I. p. 470: „die tragische Idee von einem leidenden Messias, der des Volkes Sünde und Schuld trägt und

Betrachten wir zuerst die allgemein menschlichen. Jedes tiefere Gemüth wird theils durch innere, theils durch äu-

---

durch sich selber versöhnt, ist nach unserer Meinung ein nothwendiges Element des Messianischen Glaubens. Sie liegt in dem tragischen Charakter des Judenthums von Ur an; sie hat in dem Grundverhältnifs der Freude und Hoffnung in der Welt ihre weltgeschichtliche Wurzel und in der Mosaischen Opfersymbolik ihren nationalen Typus. Tiefere Gemüther, welche wie Johannes d. T., dem blofs Irdischen abgewendet, in der Messiasidee ein neues Band zwischen Himmel und Erde ahndeten und die Verzögerung der Erfüllung, so wie den Wachsthum der allgemeinen Sünde und Schuld von dem sittlichen Standpunkte aus betrachteten, konnten den tragischen Gedanken von dem Leidenden und durch Leiden siegreichen Messias nicht entbehren, und mufsten ihn zum innersten Halt und Mittelpunkt ihres geistigen Glaubens und Hoffens machen." Inwiefern wir mit dieser Darstellung übereinstimmen, wird aus dem Folgenden hervorgehen. Zuerst wird an dieser Stelle die Messiasidee nur als rein menschliches Produkt betrachtet; „tiefere Gemüther" sollen nach subjectiven Bedürfnissen und Ahndungen, ohne göttliche Offenbarung neue Züge in das Bild hineingetragen haben, eine Ansicht, welche sich gleich leicht aus den Schriften der Propheten selbst, und aus den Aussprüchen Christi und seiner Apostel widerlegen läfst, nach denen der Geist Christi aus den Propheten redete (1 Petr. 1, 11) und nach denen niemals eine Weissagung durch den Willen eines Menschen gegeben wurde, sondern die heiligen Männer Gottes vom heiligen Geiste getrieben, weissagten (2 Petr. 1, 21.). Demnach konnten subjective Gründe nie eine besondere Modification der Messiasidee bewirken, sondern nur die Empfänglichkeit für dieselbe hervorrufen, bei den älteren Propheten sowohl wie bei Johannes, der bei gleichem Berufe von aller menschlichen Willkühr ebenso weit entfernt war wie sie. Dann ist es auffallend, dafs der Verf., indem er behauptet, dafs „tiefere Gemüther wie Johannes" nothwendig auf die Idee von einem leidenden und büfsenden Messias gerathen mufsten, dennoch dieselbe allen Propheten des A. B. abspricht und sie den Johannes in ihre Weissagungen nur hineintragen läfst. Stand denn ein Jesaias an Tiefe des Gemüthes etwa dem Johannes nach? Aber es zeigt sich überhaupt in diesem in so vieler Hinsicht trefflichen Commentar die Inconsequenz der neueren gläubigen Theologie, hervorgehend aus Mangel an selbstständigem Studium des A. T. Woraus anders z. B. als aus Abhängigkeit von der rationalistischen Erklärung des A. T. läfst es sich erklären, dafs der Verf. gegen die von ihm vertheidigte Auctorität Christi und der Apostel die Messianität der Stelle Jes. 53 verwirft,

fsere Erfahrung hingeführt zur Erkenntnifs des sündigen Verderbens, dessen Gift den Keim alles Irdischen durchdrungen hat. Die Wahrnehmung, dafs gegen alles Gute und Göttliche innere und äufsere Gegner sich erheben, die es zu vernichten trachten, die Anschauung von den beständig regsamen Streitkräften des Reiches der Finsternifs — wie sollten sie nicht zu der Ahndung hinführen, dafs das Göttliche, sobald es persönlich in die irdische Beschränktheit hineintritt, um das ungöttliche Böse zu vernichten, nur durch Kampf und Leid diesen seinen Zweck erreichen werde? Wie sollte die Sünde sich nicht mit aller Gewalt da erheben, wo das Göttliche rein hervortritt, wenn sie schon da nimmer ruht, wo es mannigfach durch sie getrübt, und also mit ihr verflochten und befreundet, den Kampf gegen sie beginnt? Daneben sagt uns denn eine andere Stimme, dafs das Göttliche, wo es rein hervortritt, nie auf immer unterliegen kann; die eigene Erfahrung sagt uns, dafs es in uns nur unterliegt, weil das Böse in uns seinen Sitz hat, und die Versuchungen daher innerlich sind. So war also zugleich mit der Lehre von dem in der Person des Messias in die Geschichte eintretenden Göttlichen die Ahndung gegeben von seinem Durchgange durch Leiden zur Herrlichkeit, und es bedurfte nur der Anregung von oben, um sie zum bestimmten Bewufstseyn zu bringen und ihr das Siegel göttlicher Auctorität aufzudrücken. Wie tief die Idee eines göttlichen Dulders und Überwinders in der menschlichen Natur gegründet sey, zeigen die Anklänge derselben, welche sich sogar bei heidnischen Völkern finden —

---

die auch ohne dieselbe jedem Unbefangenen klar seyn mufs? Gewifs wird diese Inconsequenz, durch welche den Gegnern so viele Blöfsen, den redlich Zweifelnden so vieler Anstofs gegeben und den Gläubigen Schmerz bereitet wird, bei fortgehender freier Entwickelung der neueren Theologie wegfallen, weil der Irthum nicht wie bei den Gegnern im Herzen, sondern in der Erkenntnifs begründet ist, die sich unaufhaltsam fortschreitend mit Ausstofsung alles Fremdartigen nach allen Seiten hin entwickeln und consolidiren mufs.

bei Indiern, Persern, Griechen und bei den Völkern des Nordens. Vgl. (Tholuck) „die Lehre von der Sünde und vom Versöhner" p. 290 ff. Buttmann „über den Mythos des Herakles." Creuzers Symbolik Th. 2 S. 270.

Nicht weniger aber steht auch die Lehre von dem versöhnenden Leiden und der stellvertretenden Genugthuung des Messias in einem ursprünglichen Verhältnifs zu der menschlichen Natur. Der Mensch ist zu Christo dem Versöhner geschaffen. Wäre diefs nicht, wäre nicht ein solcher geheimer Zug und eine solche dunkle Ahndung in dem Menschen vorhanden, wie liefse es sich erklären, dafs, wie die Geschichte zeigt, diese Lehre allein es vermag dem Menschen die verlorene Ruhe und den verlorenen Frieden wieder zu geben, die er auf jede andere Weise zu finden vergeblich sich abmühte, dafs sie diese Wirkung nicht etwa auf Menschen von irgend einer bestimmten Organisation oder Bildungsstufe, sondern auf alle ohne Unterschied, von den rohesten bis zu den Gebildetsten ausübt? Allein das ursprüngliche Verhältnifs des Menschengeistes zu der stellvertretenden Genugthuung des göttlichen Erlösers äufsert sich nicht blofs in der Annahme der auf die rechte Weise verkündeten, sondern auch in den mancherlei Mitteln welche er ergreift, ehe er sie kennt, um die dunkle Ahndung derselben und die Sehnsucht nach ihr zu befriedigen. Durch alle heidnischen Religionen zieht sich die Idee der Stellvertretung, hervorgehend aus ein und demselben wahren, aber misverstandenen Bedürfnifs, dessen Befriedigung von Allen auf die verschiedenartigste Weise gleich vergeblich gesucht wird. *)

Zu diesen allgemein menschlichen, auf die Lehre von dem Leiden und der Stellvertretung des Messias vorbereitenden Ursachen, kamen dann in der Theokratie noch besondere, die Wirksamkeit der ersteren verstärkende. So wie die alte Theo-

*) Vgl. Krummacher, Paragraphen z. heil. Gesch. p. 103.

kratie das Substrat der neuen bildete, so bilden die Hauptpersonen des A. B. die Grundlage bei den Schilderungen des Gründers der neuen; der Messias sollte die drei Hauptämter in der Theokratie, das königliche, prophetische und priesterliche in seiner Person vereinigen. (Vgl. die weitere Ausführung in Cap. 5.) Was war natürlicher, als dafs man geneigt war die wesentlichen Eigenthümlichkeiten aller in sein Bild zu verflechten? dafs man sich empfänglich zeigte, sobald eine göttliche Offenbarung einen solchen schon an dem Vorbilde vorhandenen Zug in dem Bilde des Messias erblicken liefs? Sehen wir, wie auf diese Weise der Lehre von dem Leiden und der Genugthuung des Messias bei den Hebräern eine willige Aufnahme gesichert wurde.

Der Messias erscheint bei den Propheten 1. als König. Als solcher aber hat er zum beständigen Substrat den David, dessen Name sogar auf ihn übertragen wird. „Wer aber — wir bedienen uns der Worte Eichhorn's — litt mannigfaltiger und mehr, und unverschuldet mehr, als David? Vom Hirten schwang er sich zum Könige hinauf: durch welche Schaaren von Neidern und von Feinden mufste er sich nicht drängen, bis er dahin gelangte? Mehrmals mufste er vor dem Wurfspiefs Saul's mit der Harfe in der Hand entfliehen; wie oft mufste er, einsam und begleitet, die Wüste von dem verfolgt durchstreifen, der ihn als Glied seines Hauses und künftigen Thronfolger hätte lieben und schätzen sollen? Isboseth kämpfte mit ihm als Nebenbuhler, und bis das königliche Haus gänzlich ausgerottet war, fühlte er sich niemals ruhig. Nun führte er mit wechselndem Glück Kriege mit den benachbarten Staaten von Ägypten bis zum Euphrat hin, und mufste nach so vielen Siegen endlich seinen gefährlichsten Feind an seinem eigenen Sohne, dem Rebellen Absalom finden." — Was war nun wohl natürlicher, als dafs David selbst, der sich als Vorbild seines grofsen Nachkommen erkannte, geneigt war in seinen eigenen Schicksalen die Schicksale seines Herrn abgebildet zu finden? dafs

die späteren Propheten nur die höhere Sanction ihrer Ahndung abwarteten, dafs bei dem ersehnten grofsen Könige der Zukunft derselbe Durchgang statt finden werde, durch Leid zur Freude, durch Niedrigkeit zur Herrlichkeit, durch Schmach zur Ehre, wie er bei dem gefeierten Könige der Vorzeit statt gefunden hatte, dessen Leben seine Lieder veranschaulichten? *)

Der Messias erscheint 2. als göttlicher Lehrer, und hier bildet der Prophetenstand sein Substrat. **) Die Propheten, nicht ihr eigenes Glück und nicht ihre eigene Ehre suchend, sondern die Ehre des, der sie gesandt hatte, und dessen Wort ein verzehrendes Feuer in ihren Eingeweiden war und sie nicht liefs, wenn sie sich seinem Dienste entziehen wollten, gingen einher in ärmlichen und rauhem Anzuge. Sie suchten und fanden nicht die Güter dieser Welt, sondern lebten in Armuth und Dürftigkeit. Spott und Verfolgung, Kerker und Tod war der Lohn ihres Gott geweihten Lebens. In Einöden und Höhlen mufsten sie sich verbergen und hatten oft nicht, wo sie ihr Haupt hinlegten. Der Verf. des Briefes an die Hebräer sagt von ihnen Cap. 11, 37: „Sie sind gesteiniget, zersäget, zerstochen, durch's Schwert getödtet. Sie sind umhergegangen in Schaafpelzen und Ziegenfellen, mit Mangel, mit Trübsal, mit Ungemach, sie, deren die Welt nicht werth war; und sind umhergeirret in Wüsten, auf Bergen, und in den Klüften und Löchern der Erde." Hiemit ist zu vgl. die Rede Christi Matth.

---

*) Treffend Herder Geist der Hebr. Poesie II. p. 441: „Ja noch mehr, sie entwickeln in ihm selbst die Schicksale David's und des Saamens, der ihm verheifsen war. Jener hatte viel leiden müssen, ehe er sein weites Reich gründen konnte; dieser sollte mit Menschenruthen gezüchtigt werden (2 Sam. 7, 14), ohne dafs die Gnade Jehovah's seines Vaters von ihm wiche. Beides wird bei alle den Trübseligkeiten, davon die Propheten Zeugen waren, auch auf den künftigen König und die Entstehung seines Reiches angewandt. Diefs ist der Schlüssel zu den so wunderbaren und dem Scheine nach einander widersprechenden Schilderungen der Propheten."

**) Vgl. zu Jes. 42. 49. 50.

23, 29 ff. 2 Chron. 24, 17. 2 Reg. 21, 16. Nehem. 9, 26. Ein anschauliches Bild von dem Leben der Propheten in seiner weltlichen Niedrigkeit und göttlichen Hoheit gibt uns das Leben des Elias und Elisa in den Büchern der Könige. Vorgeführt wird uns dasselbe auch auf lebendige Weise in den Weissagungen des Jeremias. „Euer Schwert," sagt er Cap. 2, 30, „frifst eure Propheten, wie ein reifsender Löwe." „Ich war," spricht er Cap. 11, 19, „wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird. Sie hatten sich wieder mich berathschlagt und gesagt: lasset uns den Baum mit seinen Früchten verderben und ihn aus dem Lande der Lebendigen ausrotten, dafs seines Namens nimmermehr gedacht werde." „Wehe mir," klagt er Cap. 15, 10 ff. „meine Mutter, dafs du mich geboren hast, wider den Jedermann hadert und zankt im ganzen Lande. — Ach Herr, du weifst es; gedenke mein und nimm dich mein an, und räche mich an meinen Verfolgern. Verzeuch nicht deinen Zorn bis du mich hinnehmest, sondern erkenne, dafs ich um deinetwillen Schmach trage. — Warum währt doch mein Schmerz immerdar, und meine Wunden sind so gar böse, dafs sie nicht heilen mögen? Du bist mir geworden wie ein Born der nicht mehr quellen will." Ferner Cap. 20, 7 ff.: „Herr du hast mich überredet und ich habe mich überreden lassen; du bist mir zu stark gewesen und hast gewonnen, aber ich bin darüber zum Spott geworden täglich, und jedermann verlacht mich. — Ich höre, wie mich viele schelten und allenthalben schrecken: verklaget ihn! ja wir wollen ihn verklagen, sprechen alle meine Freunde und Gesellen, ob wir ihn übervortheilen und ihm beikommen mögen und uns an ihm rächen." V. 14 — 18 steigt sein Schmerz zu einer solchen Höhe, dafs er sich fortreifsen läfst zu einer Verfluchung des Tages seiner Geburt. *) — Aber

*) Vgl. Rosenmüller, Leiden und Hoffnungen der Propheten, in Gabler's neuest. theol. Journ. II. 4. 1799. Dess. Comment. zum Jes. t. III. p. 324 sqq. ed. II.

bei allen diesen Leiden hatten die Propheten doch auch oft Gelegenheit zu erfahren, dafs der Herr, ihr Helfer, mächtiger war als die Menschen, ihre Feinde. Der Herr bekannte sich zu ihnen, zeugte für sie durch die Erfüllung ihrer Weissagungen, erwies sie nicht selten durch Wunder als seine Gesandten und rächte sie an seinen Feinden. — Indem nun also die Propheten ihr Leben zubrachten in einem beständigen Wechsel von Erfahrung der äufsersten Verdorbenheit der Menschen und der überschwenglichen, dem Bösen unendlich überlegenen Kraft Gottes, wie sollte ihnen da nicht die Ahndung nahe gelegen haben, dafs ihr grofser Nachfolger, er, der die Idee ihres Standes realisiren sollte, die sich in ihnen nur unvollkommen darstellte, auf ähnliche Weise durch Schmach und Leid zur Herrlichkeit und Freude hindurchgehen werde? Sollte er doch auf der einen Seite unter demselben Volke erscheinen, dessen Verdorbenheit die Quelle ihrer Leiden war, und dessen Sündhaftigkeit um so mehr zum Kampfe gegen ihn aufgereizt werden mufste, weil ihr in ihm das Göttliche rein und ohne sündige Beimischung entgegentrat. Und auf der andern Seite, wie konnte Gott ihn, der seines Wesens und von ihm werthgehalten war, ohne Beistand und Verherrlichung dem Leiden überlassen, da er sich seiner zwar redlichen, aber doch immer mit sündiger Unvollkommenheit behafteten Knechte so treulich angenommen hatte? 3. Das dritte von Gott eingesetzte Hauptamt in der Theokratie war das priesterliche, und indem dasselbe demzufolge Substrat der Messiasidee wurde, mufsten die Propheten wie von selbst zu der Lehre von dem Opfertode des Messias hingeführt werden. Man erwartete von dem Messias, was die Priester durch ihre Opfer wohl bezeichnen, aber nicht gewähren konnten, Tilgung der Sünden, welche der Wiedervereinigung mit Gott vorhergehen mufste, Ertheilung der Reinheit für die innere Theokratie, so wie die Priester durch die Darbringung der Opfer die Reinheit für die äufsere Theokratie wieder erwarben. Die Sündentilgung wird an zahlreichen Stellen als characteristisches

Merkmahl der Messianischen Zeit angegeben. Wodurch sollte der Messias dieselbe bewirken? Etwa durch Opfer von Thieren? Schon Moses ist weit entfernt ihnen diese Kraft beizulegen; *) und über die Denkungsart der Propheten in dieser Hinsicht lassen uns die deutlichsten Stellen derselben keinen Zweifel. **) Oder dadurch, dafs er durch seine Lehre den Tugendeifer weckte? Die Propheten kannten zu tief das Verderben des menschlichen Herzens überhaupt und des Israelitischen Volkes insbesondere, als dafs sie von der blofsen Verkündung einer neuen Lehre so Grofses hätten erwarten können. Dazu kam, dafs sie mit der Idee der Stellvertretung schon vertraut waren. Denn waren gleich die Opfer in Bezug auf das Verhältnifs zur inneren Theokratie nur bezeichnend, so waren sie doch in Bezug auf das Verhältnifs zur äufseren Theokratie bewirkend, oder eigentlich stellvertretend. ***) Ahndete man nun, dafs der Messias das

---

*) Diefs gesteht auch De Wette zu *De morte expiat. p.* 20 *not.* „*Neque alio nisi sensu symbolico victimarum substitutio in locum offerentis sumi potest, licet postea sicut omnia symbola, in superstitionem verterit.*" Vgl. Süskind in Flatts Magazin III. p. 204 ff.

**) Vgl. z. B. Jes. 66 v. 1 — 3. 1, 11. 12. Am. 5, 25. 26. Jerem. 3, 22. 23. Ps. 51. Die wahre Bedeutung der Opfer dem Volke in's Gedächtnifs zurückrufend, schärfen die Propheten demselben an diesen und anderen Stellen ein, dafs die Opfer nur dann Gott wohlgefällig seyen, wenn sie in gläubiger Gesinnung dargebracht werden, und dafs, wer sie ohne dieselbe darbringe, weit entfernt Gott zu versöhnen, sich nur seine gröfsere Ungnade zuziehe.

***) Dafs man Beides nicht unterschied, hat in die Untersuchung über Zweck und Bedeutung der Opfer in der Mosaischen Religion grofse Verwirrung gebracht. Bei der Mannigfaltigkeit der Gesetze mufste es auch demjenigen, der in ihrer Beobachtung gewissenhaft war, unmöglich fallen, sie genau zu erfüllen. Es war daher nöthig, dafs eine Anstalt gegründet wurde, welche theils die Heiligkeit des Gesetzes aufrecht erhielt, theils das drückende desselben minderte. Diefs geschah denn dadurch, dafs derjenige, welcher durch Verletzung der theokratischen Gesetze sich straffällig gemacht hatte, durch Darbringung von Opfern in das vorige Verhältnifs zurücktreten konnte.

Verhältnifs zu der inneren Theokratie durch ein weit gröfseres und herrlicheres Opfer bewirken werde, was in Bezug auf dieselbe ebenso stellvertretend sey, wie die Thieropfer in Bezug auf das Verhältnifs zur äufseren, welches Opfer bot sich da wohl dar, als er selbst, sein heiliger und unbefleckter Leib, den er, Priester und Opfer zugleich, Gott darbringen sollte?

Es waren also mancherlei Anknüpfungspunkte für die Lehre von einem leidenden und büfsenden Messias vorhanden. Dennoch aber bedurfte es für dieselbe, falls sie von den Propheten verkündet werden sollte, einer besonderen göttlichen Offenbarung. Wie viele Anknüpfungspunkte, wie viele menschliche Gründe, wie viele Andeutungen waren nicht für die Lehre von der Unsterblichkeit vorhanden, und dennoch findet sie sich weder in den Mosaischen, noch in den prophetischen Schriften ausgesprochen, weil Gott die Offenbarung derselben aus Grün-

---

In dieser Hinsicht waren jedoch die Opfer nur versöhnend für Verletzungen, die nicht aus frevelhafter Verachtung des Gesetzes, sondern mehr aus Unkunde oder Unachtsamkeit hervorgegangen waren. Schwere, böswillige Vergehungen wurden mit Ausrottung aus der Theokratie, oder mit dem Tode bestraft. Bewirken konnten die Opfer nur in gewissen Fällen die Reinheit für die Theokratie, und diese Reinheit war an die äufsere Handlung allein, nicht an die damit verbundene Gesinnung geknüpft. — Aber die Sündopfer bezogen sich nicht blofs auf das Verhältnifs des Sünders zur äufseren Theokratie, sondern auch zu dem heiligen und gerechten Gott; in Bezug auf dasselbe waren sie nicht bewirkend, sondern nur bezeichnend. (In Bezug auf das erstere Verhältnifs heifst es Hebr. 9 v. 13 von den Opfern, sie heiligen πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα; in Bezug auf das letztere werden sie v. 9 genannt μὴ δυνάμεναι κατὰ συνείδησιν τελειῶσαι τὸν λατρεύοντα und wird Cap. 10, 3 gesagt, dafs sie nur die ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν bewirkten, indem es unmöglich sey, dafs das Blut der Stiere und Böcke die Sünde wegnehme, womit zu vgl. *Philo de vita Mos. l. III. p.* 669: οὐ λύσιν ἁμαρτημάτων, ἀλλ' ὑπόμνησιν ἐργάζονται.) Indem der Sünder das Blut der Thiere vergiefsen liefs, zeigte er an, dafs er selbst den Tod verdient habe, wenn Gott mit ihm nach seiner Gerechtigkeit und nicht nach seiner Barmherzigkeit handeln wolle. Die Wirkung der Opfer hing in dieser Hinsicht einzig von der damit verbundenen Gesinnung ab.

den, die in dem Wesen der Theokratie beruhen, vorenthielt, die heiligen Schriftsteller aber sich sorgfältig hüteten menschlich Wahrscheinliches mit göttlich Gewissem zu vermischen. In diesem Falle aber blieb die göttliche Offenbarung nicht aus. Dafür zeugen die sich auf das Leiden und den Tod des Messias beziehenden Stellen, die wir hier zur Übersicht zusammenstellen wollen, indem wir hinsichtlich der Beweisführung auf die Erklärung des Einzelnen verweisen. Es zerfallen diese Stellen in drei Classen:

1) Stellen, in welchen von der Erniedrigung und den Leiden des Messias überhaupt geredet wird. Dafs der Messias anfangs gering und unbeachtet seyn werde, deutet Jesaias Cap. 11, 1 dadurch an, dafs er ihn mit einem schwachen Reise oder Schöfslinge vergleicht, welcher aus der Wurzel eines abgehauenen Baumes hervorsprofst. Eines ähnlichen Bildes bedient sich Ezechiel Cap. 17 v. 22. Der Messias erscheint bei ihm als ein zartes und schwaches Reis, welches auf einen hohen Berg gepflanzt, erst nach und nach heranwächst, bis es zu einem stattlichen Baume wird, unter dem alle Vögel des Himmels wohnen. Von dem Messias in seiner Erniedrigung handelt auch Sacharja 9, 9. Nach ihm soll der Messias seyn gering (עָנִי) und reitend auf einem Esel d. h. er soll nicht als weltlich grofser Herrscher, sondern er soll in Niedrigkeit und Knechtsgestalt erscheinen und in Demuth ein mühseliges Leben führen. Das treffendste Gemählde des Messias in Niedrigkeit aber, wie er sanftmüthig und demüthig einherging das Verlorene zu suchen, giebt uns Jesaias Cap. 42 und 49. Schon an der letzteren Stelle kommt zu dem Begriffe der Niedrigkeit der des Leidens hinzu; Israel, das der Knecht Gottes zu Gott zurückführen soll, widerstrebt; er heifst v. 7: der von Allen Verachtete, der von dem Volke verabscheute, der Knecht der Tyrannen. Vorherrschend ist der Begriff des Leidens Cap. 50. V. 6 sagt der redend eingeführte Messias: „meinen Rücken bot ich den Schlagenden dar und meine Wange den Raufenden; ich ver-

barg mein Angesicht nicht vor Schmach und Speichel." Dafs uns der leidende Messias Ps. 16. 22 und 40 vorgeführt werde, sahen wir schon. Nach Ps. 22 v. 17 — 19 werden seine Hände und Füfse durchbohrt und man theilt sich in seine Kleider.

2) Stellen an welchen der Tod des Messias verkündet wird. Nicht alle Stellen, welche der Erniedrigung und der Leiden des Messias gedenken, erwähnen das Ziel derselben und den Übergang zur Herrlichkeit, seinen Tod. Bestimmte Hinweisungen auf denselben finden sich, aufser der gleich zu berücksichtigenden Stelle Jes. 53, Ps. 16, 9 — 11, wo der Messias die Hoffnung ausspricht, dafs Jehovah ihn nicht im Grabe lassen, sondern ihn auferwecken werde, Sacharj. 12, 9, wonach die Juden sich dereinst zu dem Messias bekehren sollen, den sie früher durchstochen haben, Cap, 13 v. 7, wo das Schwert über den Hirten Jehovah's gezuckt wird, oder der Tod ihn trifft, Dan. 9, 26, wonach der Messias durch Schuld des Volkes ausgerottet und dieses dafür durch den Untergang der Stadt bestraft werden soll.

3) Stellen, an welchen der Zweck der Leiden und des Todes des Messias angegeben wird. Als charakteristisches Merkmal der Messianischen Zeit und als Zweck der Sendung des Messias geben die Propheten an zahlreichen Stellen die Vergebung und Tilgung der Sünden an. Vgl. z. B. Dan. 9, 24.: „Dann wird dem Übertreten gewehret und die Sünde zugesiegelt und die Missethat versöhnet und die ewige Gerechtigkeit herzugebracht werden." Sach. 13, 1: „Zu der Zeit wird das Haus David und die Bürger Jerusalems einen offenen Born haben wieder die Sünde und Ungerechtigkeit." Allein so wie sie an diesen Stellen meist das Mittel nicht angeben, wodurch die Vergebung und Tilgung der Sünden bewirkt werden soll, so geben sie auf der anderen Seite bei den Verkündungen der Leiden und des Todes des Messias meist nur das Dafs, nicht das Warum an. Doch fehlt es nicht an Stellen, in welchen der Causalzusammenhang zwischen den Leiden des Messias, und der

zu seiner Zeit zu ertheilenden Sündenvergebung hervorgehoben wird. Ps. 22 wird die Verbreitung der wahren Religion als Folge seiner Leiden dargestellt. Nach dieser Stelle blieb über den Causalnexus kein Zweifel; wohl aber blieb noch Ungewifsheit hinsichtlich des Wie des Zusammenhanges zwischen den Leiden des Messias und der Sündentilgung. Diese Ungewifsheit wird gehoben durch die Stelle Jes. Cap. 53, wo verkündet wird, dafs der Messias an unserer Statt leide und sterbe; dafs er die Leiden tragen werde, dir wir als Strafe unserer Sünden hätten erdulden sollen, und durch dieselbe uns die Gerechtigkeit vor Gott erwerben. *)

Die Behauptung der Gegner ist also gänzlich unhaltbar, mögen wir nun bei ihrer Prüfung von dem A. oder von dem N. T. ausgehen. Soviel ist jedoch richtig, dafs die Propheten verhältnifsmäfsig seltener von dem leidenden und büfsenden, als von dem verherrlichten Messias reden. Diese Erscheinung läfst sich aber auch befriedigend erklären. **) Hätten die Propheten aus eigener Willkühr und nach eigener Neigung ohne Berücksichtigung derer geweissagt, zu denen sie redeten, gewifs sie würden uns weit öfter das Bild des Messias in Niedrigkeit vorführen, was ihrem demüthigen Sinne am meisten Erquickung und Freude gewährte. Aber sie durften nur das Empfangene geben und gegeben wurde ihnen nur das jedesmal Zweckmäfsige, für die Glieder des A. B. Passende. Die Wirksamkeit der Propheten ging nicht etwa blofs auf die wenigen Auserwählten, sondern auf die ganze Masse des Volkes. Es kam für den Zweck der Theokratie viel darauf an, dafs diese, wenn auch nur in der äufsern Treue gegen Gott erhalten wurde.

---

*) Vgl. Abth. II. p. 373 ff., wo erwiesen wird, dafs in der angef. St. die Lehre von einer stellvertretenden Genugthuung enthalten ist.

**) Vgl. die ausführliche Entwickelung bei Seiler: die Weissagung und ihre Erfüllung p. 146 ff.

Diefs konnte aber durch die Lehre von einem leidenden Messias nicht geschehen. Wo diese stärken, aufrichten, an Gott fesseln soll, da mufs schon Vieles vorhergegangen seyn, um den Boden für die Aufnahme der Saat vorzubereiten. Dem rohen und sinnlichen, ohne Bewufstseyn der Sünde dahin lebenden Menschen ist diese Lehre unverständlich und ärgerlich. Was bei ihnen bewirkt werden sollte, wurde weit kräftiger bewirkt durch die Vorstellung des Messias in Herrlichkeit, und je tiefer der Staat sank, desto mehr bedurften sie gerade dieser Vorstellung um sich daran aufzurichten. Daraus erklärt es sich denn, warum dieselbe gerade bei den zur Zeit des Exils lebenden Propheten, einem Ezechiel und Jeremias durchaus vorherrschend ist. Hier wo die Versuchung zum Abfall für den grofsen Haufen so stark war, kam es besonders darauf an, derselben ein kräftiges Gegenmittel entgegenzusetzen. — So nahm also die göttliche Weisheit auf alle Bedürfnisse Rücksicht. Auf der einen Seite liefs sie den erniedrigten, leidenden Messias verkündigen, theils damit die Gläubigen des A. B. auf ihn als ihren zukünftigen Heiland ihr Vertrauen setzen und ihn als die bewirkende Ursache der Vergebung ihrer Sünden im Glauben erfassen könnten, theils damit zur Zeit der Erscheinung des Erlösers den redlich Suchenden kein Ärgernifs gegeben würde, wenn sie bei Vergleichung der Weissagungen ihre Nichtübereinstimmung bemerkten, zumal da das Göttliche in Knechtsgestalt schon an und für sich für den natürlichen Menschen als solchen etwas Abstofsendes hat und für ihn eine Versuchung zum Unglauben wird. Auf der andern Seite liefs sie den Messias in Knechtsgestalt hinter dem Messias in Herrlichkeit also zurücktreten, dafs er nur von denen gefunden wurde, die sich an ihm erbauten, hingegen denen verborgen blieb, denen er zum Ärgernifs gereichen mufste.

Aber waren die Weissagungen von einem leidenden und büfsenden Erlöser auch wohl deutlich genug, so dafs sie für diejenigen, welche ein für diese Lehre empfängliches Gemüth

mitbrachten, verständlich waren? Die Beantwortung dieser Frage leitet uns zu der in neueren Zeiten vielfach und mit verschiedenen Resultaten geführten Untersuchung, ob die Juden zur Zeit Jesu die Lehre von einem leidenden und büfsenden Messias gehabt haben. Dafür haben sich nach dem Vorgange aller älteren Theologen, unter den neueren Kuinöl, Corrodi, Schmidt, Stäudlin, Pölitz, Hartmann, Bertholdt u. A. erklärt. Dagegen nach dem Vorgange von Döderlein, Ammon, Seiler, Bauer, Gabler, Eckermann, besonders de Wette, der den ganzen ersten Theil seiner Schrift *de morte expiatoria* dieser Untersuchung gewidmet hat. Ebenso auch Bretschneider Dogm. I. p. 134 ff. u. Baumgarten-Crus. Bibl. Theol. p. 133. *)

Es unterliegt allerdings keinem Zweifel, dafs bei weitem der gröfste Theil der Juden zur Zeit Christi von einem leidenden, sterbenden und büfsenden Messias nichts wufste und wissen wollte, und nur einen Messias in Herrlichkeit erwartete.

---

*) Wir verweisen hinsichtlich der Litteratur auf de Wette l. c. p. 3 — 5. Auf das verschiedene dogmatische Interesse, welches diese Untersuchung geleitet hat, macht treffend aufmerksam Stäudlin: über den Zweck und die Wirkungen des Todes Jesu, in der Götting. Bibl. f. theol. Litt. I. p. 252 ff. Bei den Rationalisten ein doppeltes sich entgegengesetztes, entweder Furcht mit dem Satze, dafs die Juden Weissagungen von dem leidenden und büfsenden Messias in den Schriften des A. B. gefunden, auch den anderen zugeben zu müssen, dafs sie wirklich darin enthalten seyen, oder Hoffnung, wenn das Vorhandenseyn der Lehre von stellvertretender Genugthuung des Messias unter den Juden nachgewiesen worden, der Behauptung Schein geben zu können, dafs die Verf. des N. T. dieselbe nur aus Accommodation, oder aus Befangenheit in Zeitansichten vorgetragen haben. — Bei den Supernaturalisten dagegen die der Furcht der Rationalisten entgegengesetzte Hoffnung, und die der Hoffnung der Rationalisten entsprechende Furcht. Was die letztere betrifft, so hätte Seiler, der sich offenbar durch dieselbe leiten läfst, sich durch seine eigenen Worte beruhigen sollen: „Wird etwa ein Satz deswegen falsch, weil ihn die Juden für wahr hielten? Sollte der göttliche Lehrer die Wahrheit nicht sagen, weil die Juden sie auch erkannten?"

Diefs bedarf als allgemein zugestanden kaum eines Beweises. Die Lehre vom Kreuz war den Juden ein Ärgernifs, 1 Cor. 1, 23. Die Pharisäer und Schriftgelehrten sahen das Leiden und den Tod Jesu als einen Beweis an, dafs er nicht der Messias seyn könne. „Er hat andere gerettet; ist er Christus, der Auserwählte Gottes, so rette er sich selbst." Nach Joh. 12, 34 war unter dem Volke der Glaube allgemein herrschend, dafs der Messias nicht sterben werde. Selbst den Aposteln lag der Gedanke an einen leidenden und sterbenden Erlöser ganz fern. Die deutlichsten und unumwundensten Erklärungen Christi über sein Leiden und seinen Tod wurden von ihnen entweder gar nicht verstanden, oder doch bald wieder durch ihre fleischlichen Hoffnungen verdrängt und vergessen. (Vgl. Marc. 9, 32. Luc. 18, 34. Matth. 16, 22.)

Diefs darf uns auch so wenig befremden, dafs wir es, zumahl nach dem, was über die Art und Weise der Offenbarung der Lehre von dem leidenden und büfsenden Messias in den Schriften des A. T. so eben bemerkt worden, von vorn herein nicht anders erwarten können. Die Erfahrung zeigt, dafs die Lehren einer Religionsurkunde, von denen, welche sie als normativ für ihre Erkenntnifs anerkennen, nur so lange anerkannt und geglaubt werden, als ihr Leben und ihre Gesinnung nicht in Gegensatz mit denselben getreten sind. Ist diefs dagegen geschehen, so wird die anstöfsige Lehre entweder dadurch entfernt, dafs man die Aufmerksamkeit von den Stellen abwendet, die sie enthalten, sie für dunkel und unverständlich erklärt, und sich dagegen an die anderen, scheinbar mit jenen im Widerspruch stehenden Stellen hält, welche der Neigung mehr zusagen, oder dafs man durch gezwungene Erklärungen einen falschen Sinn in dieselben hineinträgt. Belege hiezu lassen sich in Menge aus der Geschichte der wahren sowohl, als auch aller falschen Religion sammeln; auch die neuere und neueste Zeit liefert ihrer eine hinreichende Anzahl. — Dafs die Lehre von einem leidenden und büfsenden Messias aber mit

der herrschenden Gesinnung der Juden zur Zeit Christi im Widerspruch gestanden habe, bedarf kaum eines Beweises. Die Gesinnung, welche zur Annahme dieser Lehre geneigt macht, ist die Erkenntnifs der Sündhaftigkeit und die daraus hervorgehende Erlösungsbedürftigkeit. Dafs sich diese bei der Mehrzahl der Juden zur Zeit Jesu nicht vorfand, dafs der gröfsere Theil von ihnen vielmehr in stolzer Einbildung wähnte durch seine Werke vor Gott gerecht zu werden, dafs sie vom Geiste Gottes unberührt, weder sich selbst noch Gott kennend, nur einen Retter aus äufserer Schmach und äufserem Elend, nicht einen Erlöser aus den weit schwereren inneren Banden ersehnten, in denen sie gefesselt lagen, davon liefern uns die Evangelien den deutlichsten Beweis.

Auffallend dagegen müfste es uns allerdings seyn, wenn sich die Behauptung Mehrerer bestätigen sollte, dafs nicht etwa den meisten, sondern allen Juden zur Zeit Christi die Erwartung eines leidenden und büfsenden Messias durchaus fern gelegen habe. Doch würde auch hieraus noch keineswegs folgen, dafs keine Weissagungen auf einen solchen in den Schriften des A. B. enthalten seyen, sondern nur dafs das ganze Volk fleischlich gesinnt, sich an denjenigen Theil der Messianischen Weissagungen angeschlossen habe, der seinem Fleische mehr Befriedigung versprach, oder wenigstens, dafs der besser gesinnte Theil desselben zu schwach gewesen, sich von den Einflüssen der Gesinnung der Menge frei zu erhalten. Allein wir können aus sicheren Gründen erweisen, dafs der bessere Theil des Israelitischen Volkes zur Zeit Jesu und später einen leidenden und büfsenden Messias erwartete, und dafs die Entstehung der entgegengesetzten Ansicht nur aus dogmatischem Vorurtheil erklärlich ist.

Die Hauptquelle für diese Untersuchung bilden natürlich die Schriften des N. T. Die Apocryphen des A. T., so wie die Schriften des Josephus und Philo geben überhaupt für die Kenntnifs der Messianischen Vorstellungen der Juden nur geringe Ausbeute

beute und enthalten namentlich Nichts von einem leidenden und büfsenden Messias. *) Vor den übrigen Jüdischen Schriften hat das N. T. den Vorzug theils der Zuverlässigkeit, theils des Alters.

Aus dem N. T. gehören vorzugsweise hieher zwei Stellen. Luc. 2, 35 sagt der Greis Symeon, ein ἄνθρωπος δίκαιος καὶ εὐλαβὴς, προσδεχόμενος παράκλησιν τοῦ Ἰσραήλ der Maria voraus, durch ihre Seele werde ein Schwert dringen (καὶ σοῦ δὲ αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελεύσεται ῥομφαία), ein Ausdruck dessen Stärke nicht anders erschöpft werden kann, als durch die Beziehung auf das allerschwerste, und bitterste Leiden. Vgl. Ps. 42, 11. 73, 21. Diese Stelle weifs de Wette l. c. p. 52 auf keine andere Weise zu beseitigen, als dafs er „ungeachtet der starken, besonders inneren Gründe, mit welchen auch in den neuesten Zeiten die Ächtheit dieser Abschnitte vertheidigt worden, geradezu annimmt, dafs die beiden ersten Cap. des Lucas später geschrieben seyen." **) So viel jedoch ist allerdings richtig, dafs aus dieser Stelle nur das Vorhandenseyn der Lehre von einem leidenden, nicht von einem büfsenden Messias bei den Juden erwiesen werden kann, indem Symeon nur die menschlichen Ursachen, nicht den göttlichen Zweck der Leiden des Erlösers berührt.

Weiter führt uns aber die zweite Stelle Joh. 1, 29. Sie gewährt uns die Überzeugung, theils dafs die Lehre nicht blos von den Leiden und dem Tode des Messias, sondern auch von der stellvertretenden Kraft desselben den erleuchteten Israeliten zur Zeit Christi bekannt war, theils dafs sie dieselbe aus den Schriften des A. B. entwickelt hatten. Johannes ruft dort bei dem Anblicke Christi aus: ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου. Nachdem diese Stelle von den älteren

*) Vgl. de Wette l. c. p. 34. 35 und die daselbst angef. Schr.

**) Vgl. d. Rec. in Bengel's Archiv f. d. Theol. I, 1 p. 52.

Auslegern mit Ausnahme der Socinianer und einiger Arminianer einstimmig von dem Opfertode des Messias erklärt worden, haben in der neueren Zeit Herder, Paulus, Ziegler, Gabler und Kuinöl dieses lästige Ergebnifs durch andere Erklärung zu entfernen gesucht; de Wette dagegen l. c. p. 52 sqq. durch Verdächtigung des Evangelisten Johannes in Bezug auf dasjenige, was er von dem Täufer aussagt. Dagegen sind unter den neueren Vertheidigern der richtigen Ansicht besonders zu nennen Storr in der gründlichen Abhandlung: „Grammatische Bemerkungen über Joh. 1, 29," in Flatt's Magazin II. p. 193 sqq., Lücke und Tholuck in ihren Commentaren.

Prüfen wir zuerst die Gründe, welche man der Erklärung von dem Opfertode Christi entgegengesetzt hat. Man sagt: 1. „Johannes konnte zu der damaligen Zeit noch keine Erkenntnifs von dem Opfertode Christi haben. Denn hätte er sie gehabt, so würde er sie seinen Jüngern mitgetheilt haben. Dafs diefs aber nicht geschehen, erhellt daraus, dafs die Apostel Jesu, unter denen sich doch frühere Schüler des Johannes befanden (vgl. Joh. 1, 37 ff.), sich gar nicht darin finden konnten, als Christus ihnen sein bevorstehendes Leiden und seinen Tod ankündigte. Ferner, dafs Johannes die gewöhnlichen Meinungen von einem Messias in Herrlichkeit theilte, erhellt aus der Gesandschaft, die er an Jesum schickte. (Matth. 11.) Kannte Johannes einen Messias in Niedrigkeit, wie hätte er sich dann an der Handlungsweise Jesu stofsen können? Endlich, wie gering die Einsicht des Johannes in das Erlösungswerk gewesen, geht daraus hervor, dafs Christus selbst ihn den kleinsten im Himmelreiche nennt." *) Gegen diese, aus dem mit dem Rationalismus zusammenhängenden Mangel an psychologischer Kenntnifs hervorgegangenen Einwürfe bemerken wir Folgendes. Was zuerst die Unbekanntschaft der Apostel, die früher Schüler Jo-

*) Vgl. *Gabler Meletemata in h. l.* 1. *p.* 10. *De Wette l. c. p.* 53. *Kuinöl in Joh. p.* 149.

hannis gewesen, mit der Lehre von Christi Opfertode betrifft, so folgt daraus, dafs der Täufer den Ausruf thut: Siehe dieser ist's, der die Sünden der Welt durch Leiden und Tod versöhnt, weder dafs er selbst eine zusammenhängende, in's Einzelne gehende Erkenntnifs dieses Gegenstandes besafs, noch dafs er seine Schüler ausführlich darüber belehrt hat. Obgleich Johannes die Weissagung von dem Leiden und dem versöhnenden Tode des Messias im Wesentlichen richtig auffafste, so mufste doch Manches ihm, so wie allen erleuchteten Israeliten, vor der Erfüllung dunkel und räthselhaft bleiben. Nur Andeutungen also konnte er seinen Schülern geben, und selbst diese ihnen noch vorzuenthalten konnte er durch dieselbe Lehrweisheit bewogen werden, welche den Herrn erst nach längerem Umgange und auch da nur verhältnifsmäfsig selten und wenig ausführlich zu seinen Jüngern über sein Leiden und seinen Tod und namentlich über den Zweck derselben reden liefs. Angenommen aber auch, dafs Johannes diese Andeutungen gab, so traten doch auch hier dieselben Ursachen ein, welche später bewirkten, dafs die Apostel die Verkündung Christi von seinem bevorstehenden Tode nicht fafsten oder nicht behielten. *) Die Vorstellung von einem leidenden Messias war zu dem ganzen Vorstellungskreise der fleischlichen Jünger des Johannes nicht passend und fand in ihm keinen Anknüpfungspunkt; fand sie auch Anfangs bei ihnen einigen Eingang, so mufste sie doch bald durch den Einflufs des bei dem Volke herrschenden Lehrbegriffs verdrängt werden, mit dem sie noch in einem Gesinnungszusammenhange standen. — Ebenso wenig aber kann die Sendung Johannis etwas beweisen. Wollen wir auch nicht annehmen, dafs sich dem Johannes in einer schwachen Stunde die Erkenntnifs des leidenden und büfsenden Messias verdunkelte, eine Annahme die nichts psychologisch Unwahrscheinliches haben würde, so erklärt sich doch Alles leicht, wenn wir bedenken, dafs Johan-

*) Vgl. Matth. 16, 21 mit Matth. 20, 20 ff.

nes, welcher seine Messianische Erkenntnifs aus den Weissagungen des A. B. schöpfte, nicht blos einen leidenden und sterbenden, sondern auch einen durch Leiden und Tod zur Herrlichkeit hindurchgehenden Messias kannte. Nahm er nun an, wie er nach den Messianischen Weissagungen des A. T., wo die schwachen Anfänge des Messianischen Reiches und seine endliche glorreiche Vollendung in Eins zusammenfliefsen, fast nicht anders konnte, dafs Christus, nachdem er durch Leiden und Tod hindurchgegangen, gleich das *regnum gloriae* errichten werde, wie mufste dann ihm, der im Gefängnifs der nirgends sonst woher zu hoffenden Befreiung sehnlich entgegenharrte, jeder Verzug zu lange werden! *) — Was endlich die Stelle Matth. 11, 11 betrifft, so wird dadurch, dafs Christus den Johannes an derselben dem geringsten Mitgliede des N. B. nachsetzt, gewifs nicht ausgeschlossen, dafs er die Erkenntnifs von dem Opfertode Christi besafs. Es bezieht sich diese Stelle nicht einmal weder ausschliefslich, noch vorzüglich, wie de Wette behauptet, auf die *intelligentia rei Messianae*, obgleich auch in dieser Hinsicht die wahren Mitglieder des N. B., welche die Erkenntnifs von dem vollbrachten Opfer Christi besitzen, viel voraushaben vor den wahren Gliedern des A. B., welche auf das zukünftige Opfer des Erlösers hinblickten; vielmehr besteht

*) Mit Unrecht will de Wette l. c. p. 57 einen Widerspruch zwischen dieser Erzählung und den Stellen Joh. 1, 30 ff. und Joh. 3, 28 ff. finden, wonach Johannes die festeste Überzeugung von Jesu Messianischer Würde hatte Wenn wirklich aus derselben, wie es wahrscheinlich ist, auf einen Zweifel des Joh. geschlossen werden kann, so geht daraus doch weiter nichts hervor, als eine durch Ungeduld über die unglückliche Lage und die vergebliche Hoffnung, dafs Christus die Vollendung seines Werkes beschleunigen werde, erzeugte augenblickliche Anwandlung von Glaubensschwachheit, wie sie jeder Christ aus Erfahrung kennt. Dafs im Innersten seiner Seele der Glaube an die Messianische Würde Jesu noch fest stand, geht daraus hervor, dafs er bei Christo selbst die Lösung seiner Zweifel sucht. — Noch leichter zu heben sind die übrigen Scheinwidersprüche, welche de Wette in der Geschichte des Johannes auffinden will.

der characteristische Unterschied der Mitglieder des A. und des N. B., auf den Christus hier aufmerksam macht, wenngleich nicht allein, doch vorzugsweise darin, dafs die ersteren des πνεῦμα Χριστοῦ entbehrten, welches erst dann ertheilt werden konnte, als durch Christi Opfertod das Verhältnifs Gottes zur Welt ein anderes geworden. Man sagt 2.: „Das Lamm kann hier nicht vom Opferlamm gebraucht werden, sondern nichts Anderes seyn als Symbol der Sanftmuth, Stille und Geduld, wie es auch Jes. 53, 7 vorkommt. Das Bild kann nicht von dem Osterlamm entlehnt seyn, weil dieſs kein eigentliches Opfer war, ebenso wenig von den Sünd- und Schuldopfern, weil hiezu keine Lämmer gebraucht wurden." Dieser Grund ist nichts weniger als haltbar. Zuerst steht nichts dem entgegen, dafs das Bild vom Osterlamm entnommen sey. Denn theils werden die Osterlämmer im A. T. ausdrücklich זבחים (Ex. 12, 27. 23, 18) genannt und von Josephus und Philo θυσίαι und θύματα, theils spricht für die Möglichkeit dieser Beziehung auf das Bestimmteste die Stelle 1 Cor. 5, 7: καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ὑπὲρ ἡμῶν ἐτύθη Χριστός. So viel ist allerdings richtig, dafs in dem Bilde alsdann eine gewisse Ungenauigkeit herrscht, insofern das Paschahlamm kein Versöhnungsopfer war; allein, konnte sich Paulus diese Ungenauigkeit erlauben, so darf sie auch bei Johannes wenigstens nicht für unmöglich erklärt werden. Wahrscheinlicher ist es jedoch eben aus diesem Grunde, dafs das Bild von dem Versöhnopfer entlehnt sey, wo es alsdann ganz passend ist. Dafs Schaafe zu Schuldopfern sowohl, wie zu eigentlichen Sündopfern gebraucht wurden, geht hervor aus den bei Storr l. c. p. 196 angeführten Stellen, namentlich aus Levit. 4, 32. *) Der Einwand aber, dafs an dieser letzteren

*) Dafs der Unterschied zwischen Versöhnungs- und Reinigungsopfern, durch den man mehrere der angeführten Stellen zu beseitigen gesucht hat, wenn nicht ein ganz unbegründeter, doch ein fliefsender sey, liefse sich leicht zeigen, wenn uns dieſs hier nicht zu weit führen würde. Gabler selbst gibt zu, dafs ihn der Evangelist Johan-

Stelle nicht von Lämmern, sondern von Schaafen die Rede sey, fällt weg durch die Bemerkung, dafs das Griechische ἀμνὸς nicht selten in weiterer Bedeutung steht, wie denn die LXX an einigen Stellen dadurch das Hebräische כבש wiedergeben, was gerade an dieser Stelle vorkommt. Vgl. *Biel thes. phil. s. v.* ἀμνὸς, *Kircher conc. s. v.* כבש. Dafs Joh. das ἀμνὸς gerade hier in dieser weiteren Bedeutung gebraucht, erhellt daraus, dafs an der Stelle des Jesaias, die er vor Augen hat, die Worte שה und רחל stehen, welches letztere die LXX. sonst durch πρόβατον, gerade hier aber durch ἀμνὸς, auch in weiterer Bedeutung genommen, wiedergeben. Allerdings waren Schaafe weder die einzigen, noch die gewöhnlichsten Opfer dieser Art; allein gerade von ihnen das Bild zu entnehmen hatte Joh. eine mehrfache Veranlassung, theils weil die Vergleichung mit jedem anderen Opferthiere unedel gewesen wäre, theils weil er zugleich die Gelassenheit und Geduld bezeichnen wollte, womit Jesus sich zum Opfer darbringen werde, *) theils und vorzüglich, weil er in diesem Bilde den Jesaias zum Vorgänger hatte.

3. „Das Verbum αἴρειν kommt in der Alex. Version nie in der Bedeutung: tragen, sondern immer in der Bedeutung: wegschaffen, vor; namentlich wird αἴρειν in Verbindung mit Nominibus, welche Sünde bezeichnen, nie von der Übernahme derselben, oder von ihrer Büfsung durch Erduldung der Strafen gebraucht." Allein wäre die erstere Behauptung auch richtig, so würde dieſs doch nichts beweisen, da diese Bedeutung des Verbi αἴρειν, wenn auch nicht bei den LXX, doch jedenfalls in den Profanschriftstellern vorkommt, ja auch an mehreren Stellen des N. T., wie Matth. 27, 32. Allein es ist nicht einmal richtig, dafs diese Bedeutung bei den Alex. sich nicht finde. Vgl. z. B. Klagel. 3, 27. **) Ist die Bedeutung tragen, aber

---

nes nicht beachtet habe. Warum kann dieſs denn bei Joh. d. T. nicht ebensowohl der Fall seyn?

*) Vgl. die Stellen des Festus bei Storr l. c. p. 194.

**) Vgl. Storr l. c. p. 200 ff.

hinreichend erweislich, so macht es nichts aus, dafs αἴρειν τὴν ἁμαρτίαν bei den LXX nicht von dem Büfsen der Sünde durch Erduldung der Strafen vorkommt, da es ja ganz gleich ist, ob αἴρειν, oder ein anderes gleichbedeutendes Wort steht, wie LXX Jes. 53, 4. τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει, v. 11, ἀνοίσει, v. 12, ἀνήνεγκε, Symmachus v. 11, καὶ τὰς ἀσεβείας αὐτῶν αὐτὸς ὑπενέγκει.

Diejenigen nun, welche die ältere Erklärung aus, wie wir gesehen haben, unzureichenden Gründen verwerfen, haben eine doppelte neue versucht. 1. Gabler behält die Bedeutung tragen bei; ἁμαρτία bedeutet ihm: Bosheit; der Sinn: Christus werde die Bosheit der Menschen zwar reichlich erfahren, aber geduldig ertragen. Allein dagegen hat schon de Wette l. c. p. 54 treffend bemerkt, dafs diese Erklärung ganz den Sprachgebrauch verletzt, indem ἁμαρτία nicht Bosheit bezeichnen kann, vielmehr wenn dieser Sinn ausgedrückt werden sollte, statt dessen ἀνομία, πονηρία, κακία oder ein ähnliches Wort stehen würde. 2. Andere, wie Kuinöl, nehmen das Verbum αἴρειν in der Bedeutung: wegschaffen, entfernen; das Lamm blofses Bild der Geduld: d. S.: sehet diesen Unschuldigen und Geduldigen, welcher durch seine Lehre und sein Beispiel die Sünde der Welt wegschaffen wird! Gegen diese gezwungene Erklärung entscheidet aber, dafs nach ihr der Ausspruch Johannis ganz zerrissen wird, indem der Ausspruch: ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, gar nicht mit dem Bilde des Lammes in Verbindung steht.

Was aber zugleich gegen beide Erklärungen und für die recipirte spricht ist Folgendes:

1) Es ist keinem Zweifel unterworfen und allgemein zugestanden, dafs Johannes die Stelle Jesaias 53 vor Augen hat. Da nun dort der grofse Knecht Gottes, welcher v. 7 wegen seiner Geduld mit einem Lamme verglichen worden, als ein Schuldopfer (אָשָׁם) dargestellt wird, welches die Sünden der Welt trage, oder die Strafe derselben auf sich nehme (vgl. v. 4

τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει. V. 5. ἐτραυματίσθη διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν. V. 11. καὶ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν αὐτὸς ἀνοίσει. V. 12. καὶ αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκε u. s. w.), so kann der Ausspruch ὁ αἴρων u. s. w., in dem sich eine Zusammenfassung dieser Stellen nicht verkennen läfst, ebenfalls nicht anders als auf Stellvertretung und Büfsung bezogen werden, *) woraus dann folgt, falls man den ganzen Ausspruch nicht auf unnatürliche Weise zerreifsen will, dafs das Lamm hier ein Opferlamm seyn mufs.

2) Dafs das Lamm nicht blofses Bild der Gelassenheit und Geduld, sondern ein Opferlamm sey, erhellt aus den zahlreichen Stellen der Apocalypse, wo Christus ein: ἀρνίον ἐσφαγμένον genannt, oder wo von dem αἷμα τοῦ ἀρνίου geredet wird. (Vgl. 5, 6. 12. 7, 14. 12, 11. 13, 8.) Auch 1 Petr. 1, 19 wird Christus dargestellt als ein fehler- und fleckenloses Opferlamm, durch dessen Blut wir erlöst worden. Die Beweiskraft dieser Parallelstellen mufs selbst Gabler anerkennen und gibt zu, dafs der Ev. Johannes den Ausspruch des Täufers in dem recipirten Sinne aufgefafst habe, sucht sich dann aber durch die unnatürliche Annahme zu helfen, dafs er ihn misverstanden.

Es ist also erwiesen, dafs die Lehre von einem leidenden und büfsenden Messias bei den erleuchteteren Juden zur Zeit Christi nicht unbekannt war. Denn dafs Johannes d. T. nicht etwa, wie einige die Sache darstellen wollen, durch unmittelbare göttliche Mittheilung zuerst auf dieselbe geführt wurde, geht daraus hervor, dafs er sie aus Jes. 53 ableitet und die Beziehung dieser Stelle auf den Messias als unläugbar voraussetzt. Das Resultat aber, welches uns das N. T. in dieser Hinsicht gewährt, findet auch noch eine bedeutende anderweitige Bestätigung in den älteren Jüdischen Schriften. Einen lei-

*) *De Wette l. c. p.* 55: „*Ubi locutiones de Jesu munere Messiano adhibitas deprehendimus, quae ad illum locum referendae videntur, de expiatione cogitemus necesse est.*"

denden und büfsenden Messias kennen die Verfasser des Talmud sowohl, wie die der Cabbalistischen und anderer Schriften, obgleich sie hinsichtlich der Art und Weise, wie der Messias für die Sünden büfse, sehr von einander abweichen. Wir können uns hier der Anführung einzelner Stellen um so eher überheben, als wir zu Jes. 53 mehrere der merkwürdigsten anführen werden. Wir verweisen daher nur auf die Sammlungen bei *Schöttgen hor. Hebr. t. II.* zu Jes. 53 u. Ps. 22 u. p. 551. *Hulsius theol. Judaica p.* 309. Corrodi Chiliasmus I. p. 284 ff. Schmidt christol. Fragmente p. 18 ff. u. p. 43 ff. De Wette l. c. p. 61 und die das. angef. Schriftst.

Wir müssen hier aber noch die Gründe prüfen, durch welche de Wette die Beweiskraft dieser Stellen zu schwächen versucht hat. Er stützt sich darauf, dafs alle Jüdischen Schriften, in denen die Lehre von einem leidenden und büfsenden Messias vorkomme, erst lange nach Christo verfafst seyen, was ihm allerdings zugegeben werden mufs, obgleich das Buch Sohar seinen wesentlichen Bestandtheilen nach gewifs in eine weit frühere Zeit gehören mufs, als die von ihm behauptete, und sucht nun p. 41 ff. zu zeigen, diese Lehre, den älteren Juden unbekannt, sey in den späteren Jüdischen Lehrbegriff aus dem Christenthum aufgenommen worden, und nachdem dieses geschehen, habe man sie in die Stellen des A. T. hineingetragen, entweder selbstständig, weil diese Stellen, obgleich ihrem eigentlichen Sinne nach sich nicht auf den Messias beziehend, doch durch ihre Beschaffenheit zu dieser falschen Deutung einladen, sobald man die Vorstellung von einem leidenden Messias mit hinzubringe, oder auch hierin den Christen folgend. (Vgl. l. c. p. 70.)

Allein diese Behauptung de Wette's wird schon dadurch als unhaltbar erwiesen, dafs sich aus den angeführten Zeugnissen des N. T. das Vorhandenseyn der Lehre von einem leidenden und büfsenden Messias zu den Zeiten Jesu nachweisen läfst. Aufserdem sprechen gegen dieselbe noch hauptsächlich folgende Gründe:

1) Es ist für denjenigen, der nur einigermaafsen die Stellung kennt, welche die Juden von Anfang an gegen die Christen eingenommen, schon von vorn herein undenkbar, dafs sie die Lehre von einem leidenden und büfsenden Messias von ihnen entlehnt haben sollten. Zwar beruft sich de Wette auf Anderes, was ebenfalls von den Christen auf die Juden übergegangen seyn soll, namentlich auf die Proselytentaufe, auf einzelne Bitten im Vaterunser und einige Parabeln des N. T., für die sich im Talmud Entsprechendes findet. Allein abgesehen davon, dafs bei alle diesem die Entlehnung durch die Juden zweifelhaft und bestritten und nur bei dem letzten wahrscheinlich ist, so ist es doch offenbar etwas ganz Anderes, einen einzelnen Gebrauch entlehnen, was ganz unmerklich geschehen konnte, indem der frühere schon vorhandene nur einen bestimmteren und beschränkteren Charakter zu bekommen brauchte, oder eine einzelne Sentenz, welche den Alttestamentlichen Charakter trägt und daher leicht als Gemeingut betrachtet werden konnte, und eine dem bisherigen Lehrbegriffe ganz fremde und dem fleischlichen Sinne durchaus nicht zusagende, dazu den Mittelpunkt des gegnerischen Lehrbegriffes bildende Lehre annehmen. Hier findet, wenn irgend, die unumstöfsliche Regel Anwendung, welche Schmidt Christol. Fragm. p. 6 für die Prüfung des Alters Jüdischer Lehrsätze aufstellt: „Messianische Vorstellungsarten, die sich von den gewöhnlichen Jüdischen, nach welchen der Messias politischer König seyn soll, ebenso sehr unterscheiden, als sie sich im Gegentheil den Christlichen nähern — die nur mit sichtbarer Mühe von den späteren Juden mit ihren übrigen Vorstellungsarten haben vereint werden können, sind alt und zu Jesu Zeiten schon herrschend gewesen."

2) Es kann sich diese Behauptuug auf keine Analogie in der ganzen Christologie der Juden stützen, vielmehr hat sie dieselbe durchaus gegen sich. Die ganze Christologie der Juden ruht auf Alttestamentlichem Grunde, wenngleich oft auf ganz verkehrter Deutung der Weissagungen, wie diefs bei nä-

herer Prüfung derselben Jedem klar werden wird. Wir machen hier nur aufmerksam auf die Lehre von den Wehen des Messias, חבלי המשיח, welche, wie de Wette p. 61 selbst bemerkt, mit der Lehre von einem leidenden und büfsenden Messias in Verbindung steht, und deren Alttestamentliche Begründung er ebendaselbst anerkennt. Selbst bei den speciellsten Messianischen Vorstellungen läfst sich der Ursprung aus richtiger oder falscher Auffassung des A. T. nachweisen, oder wenigstens aus dem Streben, die scheinbar widersprechenden Angaben des A. T. durch Mittelbegriffe zu vereinigen. So entstand z. B. die Fabel von dem Aussatze des Messias aus falscher Deutung von Jes. 53, 4, wie diefs aus der, Abth. 2 p. 292 angeführten Stelle des Talmud mit Sicherheit hervorgeht.

3) Hätten die Juden die Lehre von dem leidenden, büfsenden und sterbenden Messias von den Christen entlehnt, so läfst sich nicht absehen, wie sie nicht zugleich das leichte Vereinigungsmittel dieser Lehre mit der Lehre von einem Messias in Herrlichkeit mit herübergenommen haben sollten, welches die christliche Religion ihnen darbot. Der scheinbare Widerspruch zwischen den beide Lehren enthaltenden Alttestamentlichen Stellen wird in dem christlichen Lehrbegriff auf die leichteste und natürlichste Weise gehoben durch die Lehre von einer doppelten Erscheinung des Messias, in Niedrigkeit und in Herrlichkeit, und einem doppelten Stande, dem Stande der Erniedrigung und dem Stande der Erhöhung. Dagegen suchen die Juden den scheinbaren Widerspruch durch die sonderbarsten und unbegründetsten Hypothesen zu heben, und zeigen gerade dadurch, dafs sie die Lehre von einem leidenden, büfsenden und sterbenden Messias unabhängig von jedem Einflusse des Christenthums aus den Weissagungen des A. T. entwickelt haben, in denen, ohne das Licht, welches die Erfüllung darbot, allerdings manche Dunkelheit bleiben mufste. Die hauptsächlichsten Hypothesen dieser Art sind folgende:

1) Die Lehre von dem Messias ben Joseph und dem

Messias ben David. Der erste soll in dem Kriege gegen Gog und Magog getödtet werden, der letztere die Befreiung des Bundesvolkes vollenden und ewig leben und herrschen. *) Der Grund dieser Fiction ist offenbar der, dafs man die Schwierigkeit nicht zu heben wufste, welche für uns durch die Lehre von den zwei Naturen Christi und durch seine Auferstehung von den Todten gehoben worden ist, und sich daher durch diejenigen Stellen, wo von dem Tode des Messias die Rede ist, zur Annahme eines doppelten Messias genöthigt glaubte. Dieſs geht aus folgenden Gründen hervor. Dafs der Ursprung dieser Lehre in der Stelle Sacharj. 12, 10 zu suchen ist, zeigt die Vergleichung zweier Stellen in der Gemara von Jerusalem (wahrscheinlich gesammelt um das Jahr 230 oder 270 n. Chr.) und der Gemara von Babylon (warscheinlich aus dem 6ten Jahrh. vgl. Wolf Bibl. Hebr. II. p. 674. 686.). An der ersteren Stelle heifst es in Bezug auf Sach. 12, 10: תרין אמורין חד אמר זה הספידו של משיח וחורנה אמר זה הספידו של יצר הרע („Es gibt in Bezug auf diese Stelle zwei Meinungen, die eine, dafs sie von der Klage wegen des Messias, die andere, dafs sie von der Klage wegen der angeborenen sündigen Begierde handle.") An der zweiten Stelle, in dem Tractat *Succot. fol.* 52, *col.* 1 abgedr. bei *Glaesener de gem. Jud. Messia p.* 46 heifst es zu Sach. 12, 12: („Und das Land wird klagen, ein jegliches Geschlecht besonders":) האי הספידה מאי עיבורתיה פליגי בה רבי דוסא ורבנן חד אמר על משיח בן יוסף שנהרג וחד אמר על יצר הרע שנהרג בשלמא למאן דאמר על משיח בן יוסף שנהרג היינו

*) Dafs diese Lehre erst späteren Ursprungs sey, haben *Glaesener*, *de gemino Judaeorum Messia*, *Helmst.* 1739, *p.* 145 *sqq.*, *Schöttgen l. c. p.* 359 und aus ihnen schöpfend de Wette, daraus erwiesen, dafs die ältesten Paraphrasten, Jonathan zu den Propheten und Onkelos zum Pentateuch, alle Stellen, welche die Jüngeren auf den Messias ben Joseph beziehen, von dem Messias ben David erklären.

דכתיב והביטו אליו את אשר דקרו וספדו עליו כמספד על היחיד („Warum wird jene Trauer statt finden? Darüber sind R. Dusa und die Doctores uneins. Nach der einen Meinung, wegen des Messias ben Joseph, welcher getödtet werden soll, nach der anderen, wegen der angeborenen sündigen Begierde, welche getödtet werden soll. Doch Friede sey dem, welcher es von dem Tode des Messias ben Joseph versteht. Auf ihn nämlich bezieht sich die Stelle Sach. 12, 10: und sie werden um ihn klagen, wie man klagt um ein einiges Kind u. s. w.") Wie wenig man sich in der älteren Zeit, wo der Messias ben Joseph noch unbekannt war, mit der Stelle Sach. 12, 10 zu helfen wufste, zeigt die Erklärung von dem יצר הרע, deren Abentheuerlichkeit die Verf. der Gemara von Jerusalem doch noch nicht zu ihrer unbedingten Verwerfung bewegen kann, weil sie durch die Unbequemlichkeit der Beziehung auf den Messias aufgewogen wird. Von der letzteren befreite man sich durch die Fiction von einem doppelten Messias, und die Erklärung von dem יצר הרע wird nun an der zweiten Stelle unbedingt verworfen. — Dafs der Ursprung dieser Lehre in der angeführten Stelle des Sach. zu suchen sey, geht ferner daraus hervor, dafs die Jüdischen Schriftsteller sie beständig auf dieselbe gründen und mit aus ihr entlehnten Worten vortragen. Vgl. die Stellen bei *Glaesener l. c. p.* 56. 57. 147. *append. p.* 9. — Endlich trägt die Lehre von dem Messias ben Joseph ganz den Charakter einer Lehre, die nur erfunden worden, um sich mit einer schwierigen Stelle der Schrift abzufinden und die man dann liegen läfst, weil man sie nicht ferner braucht. Man beschäftigt sich mit dem Messias ben Joseph nur so weit, dafs man ihn sterben läfst, nachdem man eine andere Weissagung (Ezech. 37) zu Hülfe genommen und dadurch eine mögliche Veranlassung zu seinem Tode aufgefunden hat; nachher kümmert man sich nicht weiter um ihn, wie diefs Gläsener p. 91 richtig bemerkt: *„Altum nunc est in scriptis Judaeorum de Messia ben Joseph silentium. Postquam*

enim cum reliquis a Messia ben David et Elia a mortuis excitatus fuerit, nihil de eo ulterius deprehenditur. Nulla ei praerogativa prae reliquis Israelitis in regno Messiae ben David conceditur, nullumque praemium pro clade perpessa imoque ipsa morte pro illis suscepta propositum." *) — Wir müssen jetzt noch die Einwürfe berücksichtigen, welche de Wette l. c. p. 79 gegen diese Erklärung des Ursprunges dieser Lehre gemacht hat. „Hätte man," sagt er, „diese Fabel nur in der Absicht erdichtet, um den Begriff des Leidens von dem Messias ben David zu entfernen, warum findet sich dann die Lehre von dem Messias ben Joseph auch bei denen, welche ohne Bedenken den Messias ben David leiden und büfsen lassen, wie bei dem Verf. des Buches Sohar und den Babylonischen Gemaristen?" Dieser Einwurf trifft nur diejenigen, welche, wie mehrere ältere Gelehrte und unter den neueren Schmidt und Stäudlin, behaupten, man habe die Lehre von dem Messias ben Joseph nur deshalb erfunden, um auf ihn alle Stellen übertragen zu können, welche von dem leidenden und büfsenden Messias handeln, nicht aber uns, die wir die Entstehung derselben aus der Schwierigkeit ableiten, welche man darin fand den Tod des Messias ben David anzunehmen. Diese Behauptung ist allerdings unrichtig. Von Leiden und tiefer Erniedrigung des Messias ben Joseph vor seinem Tode ist nirgends die Rede und eine versöhnende Kraft wird, so viel wir wissen, seinem Tode nur an einer einzigen Stelle bei Eisenmenger I. p. 720 u. bei de Wette p. 76 beigelegt. Diese Stelle aber ist

*) Zwar hat *Glaesener append. p.* 11 diesen Satz widerrufen, indem er zwei Stellen anführt, nach denen der Messias ben Joseph eine Art von Unterkönig in dem Messianischen Reiche seyn wird, aber mit Unrecht, da diese Stellen zwei ganz späten Verff., dem R. Meier Aldabi, und dem Menasse ben Israel angehören und also gar nicht in Betracht kommen. Gläsener beurkundet auch hier, wie in seiner ganzen Schrift, die Richtigkeit des ihm von Schöttgen l. c. p. 366 gemachten Vorwurfes der Vermengung der Lehre der älteren und neueren Juden.

entnommen aus dem Buche *Schne Luchoth Haberit*, einer Schrift des *R. Jeschaja Horwitz*, gestorben 1610, (vgl. Wolf Bibl. I. p. 703), die wegen ihrer Neuheit gar nicht in Betracht kommen kann. Dagegen werden in den älteren Schriften, wie in dem Sohar und Talmud, die Leiden und Büfsungen immer dem Messias ben David beigelegt, höchstwahrscheinlich deshalb, weil man die Möglichkeit der Stellvertretung nur in seiner höheren übermenschlichen Natur begründet glaubte. Dafs man aber gerade mit dieser höheren übermenschlichen Natur des Messias seinen Tod für unverträglich hielt und dadurch auf die Lehre von einem zweiten Messias niederer Natur hingeführt wurde, zeigt eine Stelle des Sohar, bei *Sommer theolog. Sohar. p. 91: „Illo ipso die proveniet Messias, proprietatibus vitalibus, perfectionibus et praerogativis convenientibus instructus. Quae tamen natura non relinquetur sola, sed adjungetur ipsi Messias alter, filius Josephi. — Quia vero iste erit collis inferior, destitutus proprietatibus vitalibus, morietur hic Messias et occisus in statu mortis permanebit ad tempus, donec recolliget iterum vitam hic collis et resurget.*" „Es läfst sich," sagt de Wette ferner, „bei dieser Annahme nicht erklären, warum der niedere Messias ben Joseph oder ben Ephraim genannt wird, und doch kann ihm dieser Name nicht ohne Ursache beigelegt seyn." Allein man mufs hier unterscheiden, was der Lehre von einem zweiten Messias überhaupt und was seinem Namen den Ursprung gegeben hat. Nachdem die Lehre von einem zweiten Messias zu einem anderen Zwecke erfunden worden, suchte man zugleich durch den Namen, den man ihm beilegte, einen Nebenzweck zu erreichen. Man erwartete von der Messianischen Zeit nach den Weissagungen des A. T. die Wiedervereinigung der zehn Stämme mit den Juden, und benutzte nun diese Gelegenheit ihnen eine Ehre zu erzeigen, indem man ihnen wenigstens den niederen Messias zutheilte, während der höhere als Nachkomme David's aus dem Stamme Juda abstammen sollte. Dafs diese

Erklärung der Entstehung des Namens die richtige sey, geht daraus hervor dafs der niedere Messias, *promiscue* ben Joseph und ben Ephraim, und zwar nicht blos in späteren Schriften, sondern schon im Sohar an zahlreichen Stellen (vgl. z. B. Schöttgen l. c. p. 551) genannt, ja sogar an einer Stelle bei Schöttgen p. 360, aus dem Stamme Manasse abgeleitet wird, während der Messias ben David auch den Namen משיח בן יהורה führt. Vgl. Gläsener l. c. p. 53. Dafs der Zweck die zehn Stämme zu ehren, (aber nicht, wie Paulus behauptet) Comment. z. N. T. I. p. 250, der Hauptzweck war, welcher die Entstehung der Lehre veranlafste, sondern nur ein Nebenzweck, welcher bei der Wahl des Namens leitete, geht daraus hervor, dafs, wie oben gezeigt worden, der Messias ben Joseph nachdem seine Geschichte bis zu seinem Tode fortgeführt und noch seine Auferstehung erwähnt worden, ganz in Vergessenheit herabsinkt.

De Wette will l. c. p. 81 nach dem Vorgange von Gläsener die Entstehung der Lehre von dem Messias ben Joseph daraus ableiten, dafs die Juden durch dieselbe die Sammlung der zehn Stämme aus dem ganzen Erdkreise durch den Messias und die Einführung derselben in das Land Canaan bezeichnen wollten. Allein auch abgesehen von den positiven Gründen, welche für die von uns gegebene Erklärung sprechen, läfst sich doch das Unwahrscheinliche dieser Hypothese leicht einsehen. An keiner der von Gläsener p. 202 sqq. und de Wette p. 81 angeführten Stellen, ausgenommen zwei aus dem Buche Mikveh Israel verfafst von R. Manasse ben Israel, das theils wegen seines späten Alters, (es erschien zuerst 1650, vgl. Wolf Bibl. 1. p. 783), theils wegen seines untraditionellen Inhaltes gar nicht in Betracht kommt, wird dem Messias ben Joseph das Geschäft beigelegt, die Israeliten aus den verschiedenen Ländern der Erde zu sammeln und in das heilige Land zu führen; vielmehr sammeln sich die Israeliten, nachdem er aufgestanden ist, aus den verschiedenen Ländern zu ihm. Wie konnte

man

man aber hiedurch zur Erfindung dieser Lehre bewogen werden, da man sie sich ja eben so gut von vorn herein zu dem Messias ben David sammeln lassen konnte, unter dem auch nach der Lehre der Juden die gröfste Sammlung erst erfolgen soll? Vgl. Gläsener p. 69. Wir sahen schon, dafs den Mittelpunkt der ganzen Lehre von dem Messias ben Joseph sein Tod bildet. Folgt man der de Wette'schen Erklärung derselben, so läfst sich nicht einmal überhaupt ein Grund angeben, weshalb man darauf verfiel ihn sterben zu lassen. Dafs die Gründe, welche de Wette p. 82 anführt, unzulänglich sind, liegt am Tage: „Weil nur ein Messias herrschen konnte, so erschien es rathsam, dafs der andere aus dem Wege geschafft wurde." Hiebei ist nicht bedacht worden, dafs ja der Messias ben Joseph mit den übrigen Getödteten von dem Messias ben David und dem Elias auferweckt werden soll. Wäre also die Schwierigkeit eine wirkliche, was sie nicht ist, weil man ja dem Messias ben Joseph in dem Reiche des Messias ben David eine untergeordnete Stellung anweisen konnte, so würde sie durch seinen Tod nicht gehoben worden seyn. „Das Bedürfnifs nach Sühnung konnte Gelegenheit geben diesen Tod zu erdichten." Allein wir sahen schon, dafs man dem Tode des Messias ben Joseph keine sühnende Kraft beilegte, vielmehr die Sühnung von den stellvertretenden Leiden des Messias ben David erwartete. „Die Sünde des Jerobeam schien seinen Tod zu fordern." Diefs wird nur aus einer einzigen Stelle aus dem sehr späten und bei den Juden in geringem Ansehen stehenden Buche Jalkut Chadasch (vgl. Wolf Bibl. II. p. 1308) erwiesen. Dafs bei den älteren Juden diese Veranlassung nicht statt fand, geht eben daraus hervor, dafs sie dem Tode des Messias ben Joseph keine sühnende Kraft beilegen. Die Schuld der Sünde Jerobeam's wurde ja durch das stellvertretende Leiden des Messias ben David mit abgewaschen.

2) Die zweite Hypothese, welche zur Vereinigung der Stellen, die von dem leidenden und derer, welche von dem

herrlichen Messias handeln, ausgedacht wurde, ist die Lehre, dafs er schon vor seiner Erscheinung auf Erden im Paradiese die Sünden der Menschen durch unsägliche Leiden abgebüfst habe. Diese Vorstellung findet sich besonders im Buche Sohar, kommt aber auch sonst nicht selten vor. (Vgl. die Stellen bei Eisenmenger II. p. 320. Gläsener p. 28 sqq. Bertholdt Christologia §. 25. De Wette p. 65. S. die Hauptst. aus dem Sohar in der Einl. zu Jes. 53.) Wie sollte man auf diese abentheuerliche Meinung verfallen seyn, wenn man die Lehre von dem leidenden und büfsenden Messias von den Christen entlehnt hätte, wo das Leiden und die Verherrlichung des Messias in einem so natürlichen Zusammenhange stehen?

3) Zu gleichem Zwecke ersonnen ist die eben so sehr verbreitete Meinung, dafs der Messias schon geboren sey, aber bis zur Zeit seiner Offenbarung die Sünden des Volkes Israel abbüfse, eine Meinung, deren Alter daraus hervorgeht, dafs sie sich schon in dem *dialogus cum Tryphone Judaeo* findet. Das Vorhandenseyn dieser beiden verschiedenartigen Hypothesen zeigt recht deutlich, wie wenig man sich mit dem leidenden und büfsenden Messias zu helfen wufste. Dafs die letztere nur der Verlegenheit ihren Ursprung verdankt, in der man sich hinsichtlich des leidenden Messias befand, geht daraus hervor, dafs die Geburt des Messias, so oft sie vorkommt, mit seinen Leiden und Büfsungen in Verbindung gesetzt wird. Vgl. die St. bei Gläsener p. 23 ff. Corrodi 1, p. 284 f. De Wette p. 66. Zwar behauptet de Wette p. 63, die Meinung, dafs der Messias schon geboren sey, gründe sich auf gewisse Berechnungen, nach denen der Messias schon gekommen seyn müsse. Allein sonderbarer Weise ist unter allen dafür angeführten, sämmtlich aus Gläsener p. 15 ff., der sie zu einem anderen Zweck anführt, entlehnten Stellen auch nicht eine einzige beweisende, oder überhaupt dahin gehörende. Es wird an diesen Stellen gar nicht davon geredet, warum der Messias schon geboren seyn müsse, sondern warum er noch nicht er-

scheine. Die Ursache wird in den Mangel der Buſse und der guten Werke bei den Israeliten gesetzt, und durch diese Ausflucht half man sich bei jeder fehlschlagenden Berechnung, und hatte also gar nicht nöthig zu diesem Zwecke die Behauptung aufzustellen, dafs der Messias schon geboren sey, wie wir denn auch nirgends diese Ausflucht finden. — Für die angegebene Erklärung der Entstehung der Meinung von der Geburt des Messias, spricht auch die Zeitbestimmung derselben. Man behauptet mit ziemlicher Übereinstimmung, dafs dieselbe zur Zeit der Eroberung der Stadt und zwar an dem Tage der Verwüstung des Tempels erfolgt sey. Vgl. die Stellen bei Gläsener p. 25. Mit der Zerstörung des Tempels nämlich hörte die Möglichkeit des Opfercultus auf, und indem man mit Schmerzen das bisherige Mittel der Versöhnung mit Gott vermifste, versetzte man, um ein anderes zu gewinnen, die Geburt des Messias, die man, um eine Zeit für seine Leiden zu erhalten, annehmen zu müssen glaubte, gerade in die Zeit des Aufhörens des ersteren und liefs mit ihr seine Leiden und Büfsungen ihren Anfang nehmen.

So haben wir also das Resultat gewonnen, dafs die Lehre von einem leidenden und büfsenden Messias bei den Juden von jeher vorhanden war und dafs sie nicht etwa durch christlichen Einfluſs hervorgerufen wurde, sondern sich aus dem A. T. entwickelte. So viel jedoch kann zugegeben werden, dafs diese Lehre allerdings in den Zeiten nach Christo bei den Juden eine gröfsere Verbreitung und eine bereitwilligere Aufnahme gefunden hat. Dieſs mag zum Theil vielleicht dadurch bewirkt worden seyn, dafs durch das Hervorheben der Lehre von dem leidenden Messias bei den Christen auch bei den Juden die Aufmerksamkeit auf diesen Punkt ihrer Lehre von dem Messias hingelenkt wurde. Allein weit mehr ist gewifs die Ursache darin zu suchen, dafs das Bedürfnifs nach Versöhnung, nachdem ihm durch die Zerstörung des Tempels seine Scheinbefriedigung genommen war, sich nun um so mehr auf den Messias

richtete. Diefs geht hervor aus einer Stelle des Sohar bei *Sommer theol. Sohar. p.* 94: „Da die Israeliten in dem heiligen Lande waren, schafften sie durch die heiligen Handlungen und die Opfer alle jene Krankheiten und Strafen weg; nun aber (da der Levitische Cultus aufgehört hat) mufs der Messias sie von den Menschen wegnehmen," eine Stelle aus der de Wette p. 66 zu vorschnell erweisen will, dafs die Lehre von dem leidenden und büfsenden Messias überhaupt erst mit Zerstörung des Tempels entstanden sey. Folgt denn etwa daraus, dafs die Späteren das Entschwundene so hoch anschlagen, dafs auch die Gleichzeitigen diefs thaten? Nimmer konnte der Opfercultus auch zur Zeit seines Bestehens das Bedürfnifs der Erlösung bei tieferen Gemüthern befriedigen, und dafs diese die ihnen im A. T. verheifsene höhere Befriedigung mit Begierde erwarteten, haben wir schon gesehen.

Fünftes Capitel.

Die Beschaffenheit der Weissagung.

Es sind über diesen Gegenstand viele irrige Ansichten verbreitet. Man betrachtet die prophetischen Schriften ebenso wie alle übrigen, oder wenn man auch in der Hermeneutik einen Unterschied zugibt, so läfst man denselben doch bei der Exegese wieder aus den Augen. Wir müssen hier etwas länger bei diesem Gegenstande verweilen, da die richtige Erklärung und Rettung zahlreicher Messianischen Stellen auf einer richtigen Theorie der Weissagung beruht. Übrigens haben wir es hier nur mit der Untersuchung zu thun über die Art und Weise, auf welche den Propheten ihre Offenbarung ertheilt wurde; andere verwandte Untersuchungen dienen nicht zu unserem Zwecke und gehören an einen anderen Ort.

Untersuchen wir zuerst den Zustand der Propheten unmittelbar vor ihren Weissagungen und während derselben. Seit den Streitigkeiten gegen die Montanisten ist hier die Ansicht fast allgemein in der Kirche herrschend geworden, dafs der wesentliche Unterschied der theokratischen Propheten von den heidnischen Weissagern darin bestehe, dafs diese in einem ekstatischen Zustande, jene mit vollkommenem verständigen Bewufstseyn, und was damit zusammenhängt, mit klarer Einsicht in das Vorgetragene geredet haben. Nach Eusebius schrieb Miltiades ein Buch: *περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν (hist. eccl. V,* 17*). Epiphanius (adv. haeres. Montani c.* 2*.)* bemerkt: *ὅσα γὰρ οἱ προφῆται εἰρήκασι μετὰ συνέσεως παρακολουθοῦντες ἐφθέγγοντο* und Cap. 4 ff. sucht er

zu zeigen, dafs das verständige Bewufstseyn das sicherste Merkmal der wahren Prophetie sey. Ebenso spricht sich Hieronymus an mehreren Stellen aus. So *praef. in Jes.* „*Neque vero, ut Montanus cum insanis feminis somniat, prophetae in ecstasi loquuti sunt, ut nescirent quid loquerentur, et cum alios erudirent, ipsi ignorarent quid dicerent.*" *Prooem. Nahum.* „*Non loquitur propheta ἐν ἐκστάσει, ut Montanus et Priscilla Maximillaque delirant, sed quod prophetat liber, intelligentis est quod loquitur.*" *Praef. in Habak.* „*Prophetae visio est, et adversum Montani dogma perversum intelligit, quod videt, nec ut amens loquitur, nec in morem Insanientium feminarum, dat sine mente sonum.*" Am bestimmtesten aber spricht sich über den Unterschied des heidnischen Weissagers und des theokratischen Propheten Chrysostomus aus *(homil. 29 in ep. ad Cor.)*: τοῦτο γὰρ μάντεως ἴδιον, τὸ ἐξεστηκέναι, τὸ ἀνάγκην ὑπομένειν, τὸ ᾠδεῖσθαι, τὸ ἕλκεσθαι, τὸ σύρεσθαι, ὥσπερ μαινόμενον. Ὁ δὲ προφήτης οὐχ οὕτως, ἀλλὰ μετὰ διανοίας νηφούσης καὶ σωφρονούσης καταστάσεως, καὶ εἰδὼς ἃ φθέγγεται, φησὶν ἅπαντα· ὥστε καὶ πρὸ τῆς ἐκβάσεως καντεῦθεν γνώριζε τὸν μάντιν καὶ τὸν προφήτην. Den Kirchenvätern sind auch die späteren Theologen meist gefolgt.

Diese Ansicht beruht auf dem richtigen Gefühle, dafs zwischen dem göttlichen Zustande der wahren, und dem ungöttlichen Zustande der falschen Propheten ein wesentlicher Unterschied seyn müsse. Doch zeigt es sich, wenn wir die betreffenden Stellen der Schrift über den Zustand der ersteren näher untersuchen, dafs dieser Unterschied falsch aufgefafst worden. Es zeigt sich, dafs auch die wahren Propheten sich in einem aufserordentlichen, von dem gewöhnlichen characteristisch verschiedenen Zustande, in einer ἔκστασις befanden, in der das verständige Bewufstseyn zurücktrat, und das ganze Selbstleben durch eine gewaltsame Wirkung des göttlichen Geistes unterdrückt und zu einem leidentlichen Verhalten gebracht

wurde, so dafs die Propheten, wie Philo sagt, Dollmetscher wären, deren Organe sich Gott zur Mittheilung seiner Offenbarung bediente. *) Auf einen ungewöhnlichen Zustand führt uns schon das Mittel, dessen sich die Propheten bedienten um denselben vorzubereiten. Durch Musik beschwichtigten sie den Sturm ihrer Leidenschaften und entzündeten ihre Liebe zu dem Göttlichen. Vgl. 2 Reg. 3, 15. 1 Sam. 10. **) Dann wurden sie vom Geiste Gottes ergriffen und zwar auf eine gewaltsame, das Selbstleben unterdrückende Weise. Diefs zeigen schon die Ausdrücke: die Hand Gottes oder der Geist Gottes kam auf ihn, oder fiel auf ihn, z. B. Ez. 1, 3. 1 Sam. 19, 20 ff. 2 Reg. 3, 15. 2 Chron. 15, 1. Das Unwiderstehliche dieser Besitznahme bezeichnet Jeremias 20, 7 durch die Worte: „Herr du hast mich überredet und ich habe mich überreden lassen, du bist mir zu stark gewesen und hast gewonnen." — Darauf führt auch das Neutestamentliche: ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἅγιοι θεοῦ ἄνθρωποι, 2 Petr. 1, 21, wozu Knapp die Ausdrücke der Profanschriftsteller κατέχεσθαι ἐκ θεοῦ, *corripi deo, deum pati* u. a. vergleicht. ***) — Die Zurückdrängung des Eigenlebens, der Schrecken vor der gött-

---

*) Vgl. z. B. aufser mehren anderen St. *de praem. et poen. p.* 711 *ed. Hoesch.* ἑρμηνεὺς γάρ ἐστιν ὁ προφήτης, ἔνδοθεν ὑπηχοῦντος τὰ λεκτέα τοῦ θεοῦ.

**) *Cornelius a Lapide* bemerkt zu Ez. 1, dafs die Propheten sich an die Flüsse gesetzt haben, damit sie in Stille und lieblicher Umgebung durch das sanfte Geräusch des Wassers erquickt und aufgeweckt und zu göttlichen Entzückungen vorbereitet werden möchten.

***) Schon *Crusius theol. proph. I. p.* 94 sucht mit Recht darin, dafs der Zustand der Propheten bei ihren Weissagungen ein aufsergewöhnlicher, nicht fortgehender war, den Grund der Erscheinung, dafs bei ihnen die Formel: so spricht der Herr, so häufig wiederholt wird, während sie bei den Aposteln, deren göttliche Erleuchtung eine fortgehende, mit verständigem Bewufstseyn verbundene war, nur selten, dann vorkommt, wenn sie wie 1 Cor. 7, 10 ihre Rathschläge von den Geboten des Herrn unterscheiden.

lichen Majestät, das Aufserordentliche der göttlichen Offenbarungen, führte grofse innere Angst und Anstrengung mit sich. Von Abraham heifst es Gen. 15, 12, als ihm eine Vision zu Theil wird: „Siehe, Schrecken und grofse Finsternifs fielen auf ihn." Bileam fällt, wenn der Geist ihn ergreift, zu Boden. Numer. 24, 4. Ebenso Ezechiel 1, 28 und Johannes Apoc. 1, 17. Daniel kommt Cap. 10, 8 — 10, nachdem er ein Gesicht gesehen, ganz von Kräften und sinkt ohnmächtig nieder, Cap. 8, 27 wird er von der gehabten Anstrengung mehrere Tage krank. Zuweilen wurde der innere Kampf des Göttlichen mit dem Menschlichen so grofs, dafs die Propheten sich die Kleider vom Leibe rissen; vgl. 1 Sam. 19, 24, wo es von Saul heifst, auch er, nicht weniger als die übrigen Propheten, habe seine Kleider ausgezogen, sey zu Boden gefallen und habe geweissagt. Das Ungewöhnliche des prophetischen Zustandes geht auch daraus hervor, dafs sie von den Ungläubigen für Wahnsinnige erklärt wurden. So sagen 2 Reg. 9, 11 die Hofbedienten zu Jehu, als ein Prophet bei ihm gewesen: „warum ist dieser Unsinnige (מְשֻׁגָּע) zu dir gekommen?" Vgl. die ganz ähnliche Stelle Jerem. 29, 26. Dafs der prophetische Zustand sich äufserlich als ein von dem gewöhnlichen ganz verschiedener kund gab, zeigt auch die Erzählung 1 Sam. Cap. 10. Zu Saul wird v. 6 gesagt: „der Geist des Herrn wird über dich kommen und du wirst mit ihnen weissagen," und v. 11, da Saul unter den Propheten weissagt, sagen Alle, die ihn früher kannten, mit Verwunderung: „Was ist dem Sohne Kis geschehen? Ist Saul auch unter den Propheten?" Es mufste also mehr am Saul bemerklich seyn, als dafs er in die Gesänge der Prophetenschüler mit einstimmte.

Es ist also keinem Zweifel unterworfen, dafs sich die hebräischen Propheten, ebenso wie die heidnischen Seher in einer ἔκστασις befanden. Die LXX. bedienen sich Gen. 15, 12 schon dieses Ausdruckes. Im N. T. kommen wenigstens ganz entsprechende Bezeichnungen vor. Christus und die Apostel sagen

mehrere Male, die Propheten haben ἐν πνεύματι geredet, und ebenso bezeichnet Johannes Apoc 1, 10 u. 4, 2 die ihm zu Theil gewordene Ekstase durch die Worte: ἐγενόμην ἐν πνεύματι.

Auch auf die wahren Propheten leidet demnach Anwendung, was Plato im Ion und Phädrus ausführt, dafs mit der Weissagung nothwendig die Unterdrückung der menschlichen Thätigkeit und des verständigen Bewufstseyns verbunden sey. Besonders treffend aber wird das Wesen des prophetischen Zustandes von Philo bezeichnet *(quis rerum div. sit haeres, p. 404 ed. Hoesch.)*: ἕως μὲν ἔτι περιλάμπει καὶ περιπολεῖ ἡμῶν ὁ νοῦς, μεσημβρινὸν οἷα φέγγος εἰς πᾶσαν τὴν ψυχὴν ἀναχέων, ἐν ἑαυτοῖς ὄντες οὐ κατεχόμεθα· ἐπειδὰν δὲ πρὸς δυσμὰς γένηται, κατὰ τὸ εἰκὸς ἔκστασις καὶ ἡ ἔνθεος ἐπιπίπτει κατοκωχή τε καὶ μανία. Ὅτε μὲν γὰρ φῶς ἐπιλάμψει τὸ θεῖον, δύεται τὸ ἀνθρώπινον ὅτε δὲ ἐκεῖνο δύει, τοῦτ' ἀνίσχει καὶ ἀνατέλλει· τῷ δὲ προφητικῷ γένει φιλεῖ τοῦτο συμβαίνειν. ἐξοικίζεται γὰρ ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς κατὰ τὴν τοῦ θείου πνεύματος ἄφιξιν. κατὰ δὲ τὴν μετανάστασιν αὐτοῦ πάλιν εἰσοικίζεται. θέμις γὰρ οὔκ ἐστι θνητὸν ἀθανάτῳ συνοικῆσαι. διὰ τοῦτο ἡ δύσις τοῦ λογισμοῦ καὶ τὸ περὶ αὐτὸν σκότος, ἔκστασιν καὶ θεοφόρητον μανίαν ἐγέννησε. — Da wir nun aber den von den Kirchenvätern angegebenen Unterschied zwischen der wahren und falschen Prophetie als unbegründet befunden haben, so entsteht uns die Frage, worin derselbe zu setzen sey. Schon Tertullian unterscheidet zwischen der ἔκστασις und der μανία, dem *furor*, und legt den letzteren den falschen Propheten bei. Und dieſs mit Recht. Die wahren Propheten wurden wahrhaft in eine höhere Region emporgehoben. Mit dem verständigen Bewufstseyn trat zugleich ihr niederes Seelenleben zurück; das Vermögen der Anschauung göttlicher Dinge wurde von seinen irdischen Fesseln befreit und so geeignet, einem reinen Spiegel gleich, die Eindrücke der göttlichen Wahrheit in sich aufzunehmen. Die aufserordentlichen körperlichen Zustände, welche die ἔκστασις begleiten, wurden nur hervorge-

rufen durch den Kampf des widerstrebenden Menschlichen mit dem Göttlichen, der sich mit dem Siege des letzteren und in Ruhe endigte. Bei den heidnischen Sehern dagegen bestand die ἔκστασις zwar auch in der Unterdrückung des verständigen Bewufstseyns, aber diese geschah dadurch, dafs der niedere Theil der Seele gegen den höheren zum Streite aufgeregt wurde. Der Zweck des Kampfes war nicht Ruhe, sondern je mehr man die Unruhe gesteigert, je höher man das Gefühl gereizt, je stärker man den Sturm der Leidenschaften hervorgerufen hatte, für desto göttlicher galt der Zustand. *) Man bediente sich zu dem Ende einer Menge von narkotischen Mitteln. Vgl. *v. Dale, de oraculorum ethnicorum origine atque auctoribus p.* 140 *ff.* Der Zustand der Propheten war ein übernatürlicher, der Zustand der heidnischen Seher ein unnatürlicher, ein momentaner Wahnsinn, wie sich diefs schon in der Abstammung des Griechischen μάντις von μαίνω kund gibt. So wird uns die Pythia geschildert von dem Scholiasten zum Plutus des Aristophanes und von Lucan l. V.

— Bacchatur demens aliena per antrum
Colla ferens, vittasque dei, Phoebeaque serta
Erectis discussa comis, per inania templi
Ancipiti cervice rotat, spargitque vaganti
Obstantes tripodas, magnoque exaestuat igne
Iratum te, Phoebe, ferens.

So die Cassandra von Lykophron. Nach Lucian stand den Sehern Schaum vor dem Munde, die Augen rollten, die Haare flogen, das ganze Aussehen war grausenhaft, die Bewegungen, wie die eines Rasenden.

---

*) „*Pseudopropheticus spiritus, cum evehi nequeat supra infimam et obscuram regionem sensus et materiae, aut adtolli in serenum visionis propheticae coelum, operam dat, ut magis atque magis confirmetur in phantasiae regione. Quamobrem vates et pseudoprophetae veteres et recentiores soliti sunt, quoad ejus fieri potuit, phantasiam suam evehere.*" *Jo. Smith de proph.*

Daraus, dafs sich die Propheten bei ihren Weissagungen nicht in dem gewöhnlichen Zustande des verständigen Bewufstseyns, sondern in der ἔκστασις befanden, leiten wir jetzt eine wichtige Folgerung ab. Alle göttlichen Offenbarungen wurden von den Propheten durch ein unmittelbares Vernehmen erkannt. Während bei den Aposteln die Erleuchtung des heiligen Geistes alle Vermögen der Seele auf gleiche Weise durchdrang und die Thätigkeit des Verstandes nicht ausschlofs, geschahen bei ihnen die Eindrücke alle auf den inneren Sinn, der, während Reflexion und äufsere Sinne ruhten, von dem göttlichen Geiste befruchtet wurde.

Der Beweis hiefür ist zwar schon in dem Beweise für die Ekstasis der Propheten enthalten; doch können wir ihn auch aufserdem vollständig führen. Wir berufen uns zuerst auf die wichtige Stelle Numer. 12, 5 — 8. Dort wird der Unterschied zwischen der dem Moses und der den Propheten zu Theil werdenden göttlichen Offenbarung angegeben. Die Bestimmung Mosis zum Gründer einer Öconomie und zum Gesetzgeber für dieselbe erfordert vollkommene, auch verständige, Klarheit. Daher werden ihm die göttlichen Offenbarungen in klarer, bildloser Rede, οὐ δι' αἰνιγμάτων, wie Philo es ausdrückt, innerlich und äufserlich zu Theil. Die Mittheilung an die Propheten dagegen geschieht, weil diefs für den Zweck des Prophetenthums genügt, immer in Gesichten (בַּמַּרְאָה) oder in Träumen, also immer bei ruhender Reflexion und ruhenden äufseren Sinnen. *) — Auf dasselbe Resultat führen uns auch die häufigen

*) Nach dieser Stelle bestimmten schon ältere Jüdische Ausleger den Unterschied zwischen der dem Moses und der den Propheten zu Theil gewordenen göttlichen Offenbarung: *Statuunt phantasiam exhibere hac in re quasi scenam quandam, in qua visa et simulacra intellectui objiciantur, quemadmodum fit in somniis quotidianis — ut viderent in visis intelligibilia mysteria adeoque in his typis et umbris, quae spiritualium rerum erant symbola, continerentur simul antitypa. — Verum si phantasia non sit propheticae illustrationis scena, sed impressio rerum fiat sine schematibus aut*

Benennungen der Propheten, רֹאִים und חֹזִים, so wie die Benennungen der Weissagungen durch: — מַרְאָה — מַחֲזֶה — חִזָּיוֹן — חָזוֹן — חָזוּת — חֲזוֹת und מַרְאָה. *) In diesen Benennungen wird das sehen in weiterer Bedeutung gebraucht für jede Art unmittelbarer Wahrnehmung, wie auch sonst zuweilen z. B. Exod. 20, 18. — Besonders merkwürdig ist die Stelle Numer. 24, 3. 4. Bileam nennt sich dort den Mann, dessen Auge geöffnet ist, der die Gesichte des Allmächtigen sieht, dem, wenn er zu Boden fällt, die Augen aufgethan werden. Dazu kommen dann die zahlreichen Stellen, wo die Propheten sagen, dass sie Dinge sehen oder hören, die ihren äusseren Sinnen unerreichbar waren. „Ich sehe ihn, den grossen König Israels", sagt Bileam Numer. 24, 17, „aber nicht jetzt, ich schaue ihn, aber nicht von Nahem". Jesaias sieht den Herrn auf einem erhabenen Throne sitzen, von Seraphim umgeben. Micha sieht 1 Reg. 22, 19 den Herrn sitzen auf seinem Stuhl und alles himmlische Heer neben ihm stehen zu seiner Rechten und Linken. Ezechiel erblickt Cap. 37 ein Feld voll dürrer Todtengebeine, welche durch den Odem des Herrn belebt werden. Der unmittelbare Zusammenhang der Ekstase und der Thätigkeit der inneren Sinne zeigt sich deutlich Ez. Cap. 1.: „Die Hand des Herrn kam über ihn," heisst es v. 3, und gleich darauf v. 4: „und ich sah und siehe es kam." Habac. Cap. 2, 1 stellt sich auf seine Hut, um zu sehen, was der Herr mit ihm reden wird. Daniel hört eine laute Stimme am Ulai. Vgl. Ez. 17, 12. 40, 3. 4. Zach. 1, 14. Apoc. 4, 1. 21, 10. Am.

---

picturis in ipso intellectu, is tunc censetur gradus Mosaicus, in quo deus facie ad faciem conversa loquitur." *Jo. Smith l. c.* Vgl. Kimchi, Vorr. zu d. Psalmen.

*) *Maimonides Moreh Neb. II,* 36 „*Nomen* ראה מראה *a* ראה *significat, quod ad facultatem imaginatricem tanta perveniet actionis perfectio, ut homini ita res appareat ac videatur, acsi exterius sibi exhiberetur eamque sensibus externis perciperet.*"

7, 13. — Endlich sprechen für diese Art der göttlichen Mittheilung an die Propheten alle die Thatsachen, welche wir sogleich als nothwendige Folgen derselben nachweisen werden.

Diese Beschaffenheit der Weissagung ist den meisten Auslegern nicht ganz verborgen geblieben. *) Doch haben sie dieselbe meist nur auf diejenigen prophetischen Stücke beschränkt, worin sie besonders deutlich hervortritt, wie Jes. Cap. 6. Ez. Cap. 1, den ersten Theil des Sacharja und den zweiten des Daniel, und die man deshalb ausschliefslich Visionen genannt hat. **) Allein der Unterschied zwischen diesen Weissagungen und den übrigen ist ein fliefsender, die angeführten Gründe sprechen für alle auf gleiche Weise, und auch in ihnen lassen sich, falls man die Thatsachen richtig auffassen will, Merkmale der Vision in hinreichender Menge nachweisen. ***)

---

*) Am unvollkommensten ist sie von denjenigen aufgefafst worden, welche die prophetische Hermeneutik im Ganzen abgehandelt haben, wie Gulich, vor dessen *theologia prophetica* sich eine *hermeneutica sacra* findet, deren zweiter Theil *de interpretandis prophetis* handelt, Crusius, dessen *hypomnemata ad theol. proph.* Bd. 1. einige schätzungswerthe hieher gehörige Bemerkungen enthalten, Meier's Hermeneutik des A. T. Bd. 2 und Pareau, *instit. interpr. V. T. p.* 476 *ff.* Auch Anton in der mehrfach angeführten Schrift: *de ratione prophet. Mess. interpret.* liefert wenig Brauchbares. Das Befste findet sich bei Maimonides, *doctor perplexorum II.* 36 *sqq.*, bei Joh. Smith, in der sehr zu beachtenden *dissertatio de prophetia et prophetis*, wiederabged. vor Clericus Commentar zu den Propheten, bei Velthusen in der schätzbaren Abhandlung: *de optica rerum futurarum descriptione, ad illustr. l. Jes.* 63, wiederabg. in Velthusen, Kuinöl und Ruperti *commentt. theoll. VI.* 75 *sqq.*, dem Ewald, David II. 356 sqq., und Jahn, Einl. II. p. 368 meist gefolgt sind.

**) Die auf die Visionen gewöhnlich folgende Erklärung derselben gehört ebenso noch der Ekstasis an, wie die Vision selbst. Maimonides l. c. Cap. 43 erläutert diefs durch die Vergleichung mit einem Träumenden, der in der Einbildung als ob er wache, seinen gehabten Traum einem Anderen erzählt und seine Bedeutung auseinander setzt.

***) Nach dem Vorgange mehrerer Anderen erklärt de Wette

Gehen wir jetzt über zur Beleuchtung der Eigenthümlichkeiten, welche aus dieser Beschaffenheit der Prophetie hervorgehen.

I. Man darf, wenn man diese Beschaffenheit der Prophetie berücksichtigt, nicht verlangen, dafs die Propheten immer die Begebenheiten, die sie schildern, nach ihrem ganzen Zusammenhange und nach allen ihren Beziehungen darstellen. „Der Prophet," bemerkt Herder, Briefe p. 108 — „war kein Prediger nach unserem Begriffe, noch weniger der Erklärer eines dogmatischen Locus." Eine solche zusammenhängende und umfassende Darstellungsweise kann nur von dem mit verständigem Bewufstseyn Lehrenden verlangt werden. Die Propheten sprechen jedesmal nur das in der inneren Anschauung Gegebene aus, und gegeben wurde ihnen nur das, was gerade unter den jedesmaligen Verhältnissen das Zweckmäfsige war. Diefs läfst sich besonders bei den Messianischen Weissagungen wahrnehmen, die wir bei dieser ganzen Darstellung vorzugsweise im Auge haben. Nie wird von den Propheten die Lehre von dem Messias in ihrem ganzen Umfange vorgetragen. Bald beschäftigen sie sich vorzugsweise nur mit der Person des Messias; bald thun sie dieser gar keine Erwähnung und schildern nur die Beschaffenheit seines Reiches. Nicht selten bleiben sie bei dem Messias in Herrlichkeit stehen. Malcachi läfst die erste Erscheinung Christi in Niedrigkeit unberücksichtigt und den Zwischenraum zwischen seinem Vorläufer und dem Strafgerichte über Jerusalem unausgefüllt. Häufig werden die speciellsten Umstände erwähnt und andere weit wichtigere übergangen. Manchmal werden nur die erfreulichen Begebenheiten der Zukunft hervorgehoben; ein andermal fällt der Blick vorzugsweise

---

Einl. §. 205 selbst die Visionen im engeren Sinne für blofse willkührliche Einkleidungen. Das Gegentheil behauptet Gesenius z. Jes. I. p. 253. Wir werden jedoch später oft Gelegenheit haben nachzuweisen, welchen nachtheiligen Einfluss auch auf diesen Commentar die Verkennung des Wesens der Weissagung ausgeübt hat.

auf die traurigen. So verbindet z. B. Jeremias Cap. 23, 5. 6. die Bekehrung der Erstlinge der Juden und die in der Zukunft zu erwartende allgemeine Bekehrung derselben und übersieht die dazwischen liegende Verstofsung des gröfseren Theiles. Ebenso Ezech. 34, 22 — 30. 37, 21 — 28. Dagegen stellen Malcachi und Daniel vorzugsweise die andere Seite dar, die Verstofsung des Volkes, die Verheerung des Landes und der Stadt. Häufig werden von den Propheten alle Hindernisse übersehen, welche den Fortgang des Messianischen Reiches aufhalten, und daher der schwache Anfang und das glorreiche Ende desselben in eine Schilderung zusammengefafst.

Diese Eigenthümlichkeit der Weissagung scheint Paulus zu berühren, wenn er 1 Cor. 13, 9 sagt: ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν, καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν. Eine Folge derselben ist es, dafs alle einzelnen Weissagungen nur als Fragmente betrachtet werden dürfen, und dafs wir erst dann ein vollständiges Gemälde erhalten, wenn wir die einzelnen Züge sammeln und vereinigen. Diefs können wir um so leichter, da wir an der Geschichte einen Leitfaden haben, welcher uns zeigt, wo jeder einzelne Zug eingereiht werden mufs.

In neuerer Zeit ist, sowie die ganze Natur der Weissagung, so auch diese aus derselben hervorgehende Eigenthümlichkeit falsch aufgefafst worden. Man sucht aus derselben zu erweisen, dafs hinsichtlich der Auffassung der Messiasidee zwischen den verschiedenen Propheten Verschiedenheit statt finde, und gründet darauf einen Beweis für den menschlichen Ursprung derselben. Wenn z. B. Joel nur die Beschaffenheit des Messianischen Reiches schildert, nicht den Messias selbst, so schliefst man daraus, dafs sich seine Erwartungen gar nicht an eine Person geknüpft haben. Wenn Jeremias nur von einem Messias in Herrlichkeit redet, so soll er keinen leidenden Messias gekannt haben. Die Unrichtigkeit dieser Betrachtungsweise läfst sich aber selbst vom Standpunkte der Gegner aus leicht nachweisen. Wäre nämlich dieselbe die richtige, so würde dar-

aus folgen, dafs die Propheten nicht nur mit einander, sondern auch mit sich selbst in Widerspruch ständen. So findet sich z. B. bei Jesaias Cap. 2, ebenso wie bei Joel eine Schilderung der Messianischen Zeit ohne Erwähnung des Messias. Dagegen wird schon in der damit zusammenhängenden und zu derselben Zeit ausgesprochenen Weissagung Cap. 4 der Messias genannt. Ebenso finden sich im zweiten Theile viele allgemeine Messianische Schilderungen neben den persönlichen Messianischen Stellen Cap. 53 u. a. Jerem. 31, 31. sqq. beschäftigt sich nur mit der Beschaffenheit des Messianischen Reiches, dagegen Cap. 23 u. a. a. St. mit dem persönlichen Messias. Jesaias schildert uns an manchen Stellen nur den verherrlichten Messias; dagegen entwirft er Cap. 53 ein Bild des erniedrigten, und stellt die Erniedrigung als Ursache der Verherrlichung dar.

Verfahren wir nun bei den Propheten nur so, wie wir bei den Profanschriftstellern zu verfahren pflegen, wie wir z. B. die Lehre des Plato nicht aus einer einzelnen Stelle, sondern aus dem Gesammtinhalte seiner Schriften bestimmen, so leuchtet ein, dafs wir die Messianischen Vorstellungen eines Propheten erst dann kennen, wenn wir die an verschiedenen Stellen vorkommenden zerstreuten Züge in ein Bild zusammengefafst haben. Wird diefs anerkannt, so mufs aber auch zugleich zugegeben werden, dafs daraus, dafs einzelne Propheten ganze Partieen des grofsen Gemäldes unberücksichtigt lassen, nicht folge, dafs sie dieselben nicht gekannt haben. Wären uns mehrere Weissagungen des Joel erhalten, so würden sich die einzelnen Züge wahrscheinlich ebenso wie bei Jesaias gegenseitig ergänzen. Hätte Jeremias unter denselben Verhältnissen geweissagt, wie Jesaias im zweiten Theile, so würden wir bei ihm die Verkündung des leidenden Messias nicht vermissen. — Das Unhaltbare dieser Ansicht geht schon daraus hervor, dafs man nach ihr annehmen mufs, dafs den späteren Propheten der Inhalt aller früheren Weissagungen, dafs ihnen der Glaube des ganzen Volkes unbekannt gewesen.

Der

Der Grund der unrichtigen Vorstellung der Neueren ist der, dafs man sich die Propheten zu sehr als Dogmatiker denkt, und daher von ihnen verlangt, dafs sie an jedem Orte den ganzen Inbegriff ihrer Lehre anbringen sollen. Betrachtet man sie als das was sie waren, als Seher, so wird man es natürlich finden, dafs sie nie mehr gaben, als eben das Gesehene, ohne dafs sie dasjenige einmischten, was sie nach ihrem verständigen Bewufstseyn schon früher aus den Offenbarungen anderer Gottesmänner und aus dem Volksglauben wufsten. — Der scheinbare Gegengrund, den man gegen unsere Darstellung aus der angeblichen Benutzung älterer Weissagungen durch spätere Propheten entnehmen könnte, wird zu Jes. Cap. 2 widerlegt werden.

II. War das Medium, durch welches den Propheten ihre Offenbarungen zu Theil wurden, der innere Sinn, so mufste sich ihnen Alles in der Gegenwart darstellen. Daraus erklären sich manche einzelne Eigenthümlichkeiten. 1. Es ist alsdann nicht auffallend, wenn die Propheten von Begebenheiten und Personen der fernen und fernsten Zukunft so reden, als sehen sie dieselben vor sich, oder gar auf sie hinweisen. So heifst es z. B. Jes. 9, 5: „Ein Kind wird uns gegeben, ein Sohn wird uns geboren." Ebenso weist derselbe auf den Messias hin Cap. 7, 14. 42, 1.: „Siehe da mein Knecht, den ich erhalte, mein Auserwählter, an dem meine Seele Wohlgefallen hat." Jes. 45, 1 — 8 tritt Cyrus auf und wird angeredet. Häufig wird statt des Nomen ein Pronomen *δεικτικὸν* gesetzt. Die Verkennung dieser Eigenthümlichkeit hat mehrere Ausleger zu der Meinung, dafs hier und an anderen Stellen von wirklich und äufserlich gegenwärtigen Personen und Begebenheiten die Rede sey, und somit zu ganz falschen Erklärungen verleitet. 2. Daraus erklärt sich die Ungenauigkeit der Propheten im Gebrauche der *tempora;* weil sie nicht in der Zeit, sondern im Raume schauen, so darf man keine genaue Zeitbestimmung von ihnen erwarten. Sie bedienen sich häufig, wo sie von der fernsten Zukunft reden, des *aor.* 1 oder des *praeteriti.* Der richtige

Grund dieser Thatsache ist selbst von den älteren Auslegern meist nicht eingesehen worden. Man findet bei ihnen fast durchgängig zu solchen Stellen die Bemerkung, der Prophet bediene sich des Präteriti, um die Gewifsheit der Sache zu bezeichnen. So selbst Vitringa zu Jes. 7, 14. Das Richtige sah jedoch schon Iken zu Jes. 53 in der Bibl. Hag. II, 238 sqq., dessen sehr bezeichnende Worte wir uns nicht enthalten können hier mitzutheilen: „*Fundamentum talis styli dispositionis ex modo, quo prophetis futura revelabantur repetendum potius censeo. Non semper illud fiebat expressis verbis. Toti interdum corripiebantur spiritu; facultas mentis, cujus ope res nobis repraesentamus, in iis acuebatur, ita ut recondita futuri temporis fata in imagine quasi ipsis exhibita non aliter contemplarentur, acsi oculis ea cernerent. Hinc non potuerunt non praesenti aut praeterito tempore uti, cum naturalis dicendi ordo id flagitaret.*" *etc.* — 3. Aus derselben Ursache mufste in der Regel, wenn nicht eine specielle göttliche Offenbarung hinzukam, die Zeitferne den Propheten unbekannt bleiben. Sie waren nicht sowohl chronologische Geschichtschreiber, als Gemäldebeschreiber. Wenn sie z. B. den Messias vor sich stehen sahen, wie konnten sie da wissen, wie lange Zeit noch bis zu seiner Erscheinung verflicfsen werde? Sehr treffend *Crusius, theol. proph.* 1 *p.* 622.: „*Prophetae divina luce, qua illuminantur, ad futura plerumque prospexerunt, quemadmodum fit, quando coelum stelliferum intuemur. Videmus enim supra nos sidera; quanto a nobis intervallo absint, nec non quae propius, quae remotius distent, non item animadvertimus.*" Daher bedienen sich die Propheten, wenn sie von der Messianischen Zeit reden, ganz unbestimmter Bezeichnungen; so des gewöhnlichen בְּאַחֲרִית הַיָּמִים, eigentlich blofs „in der Folgezeit." Ja sie sagen auch wohl ausdrücklich, dafs die Zeit nicht ihnen, sondern nur Gott bekannt sey. So Zach. 14, 7. Daraus erklärt sich die charakteristische Eigenthümlichkeit der Weissa-

gungen, ohne deren Kenntnifs ein grofser Theil derselben gänzlich misverstanden werden mufs, dafs Begebenheiten, welche durch weite Zeitferne von einander geschieden sind, als *Continuum* erscheinen. In der Anschauung der Propheten kann ja nur ein Nebeneinander, nicht ein Nacheinander gegeben seyn. Wir wollen diefs durch einige Beispiele erläutern. Die Stadt Babylon erhielt den ersten Stofs bei der Eroberung durch die Perser; es vergingen aber noch über tausend Jahre bis zu ihrem gänzlichen Herabsinken und ihrer fast spurlosen Vernichtung; dennoch verbindet Jeremias Cap. 50 und 51 ohne das Successive zu bemerken, die Eroberung und die vollkommene Zerstörung. Bei den die Theokratie betreffenden Weissagungen werden gewöhnlich, je nachdem das geistige Auge der Propheten auf die erfreuliche oder auf die traurige Seite des Gemäldes gerichtet ist, die näheren und geringeren Gnadenerweisungen, oder die näheren und geringeren Strafgerichte der Zukunft mit den entfernteren und gröfseren also in der Darstellung verbunden, dafs der grofse zwischeninne liegende Zeitraum nicht angedeutet wird. Die Zusammenstellung beruht hier immer auf der inneren Verwandschaft der näheren und ferneren Be gebenheiten. So läfst Jesaias Cap. 11 unmittelbar auf die Befreiung von den Assyrern mit Übergehung aller Zwischenbegebenheiten die Befreiung durch den Messias folgen. So verbinden Jesaias, Micha, Hoseas, Amos, Ezechiel und Jeremias sehr häufig die Befreiung aus dem Exil mit der Befreiung durch den Messias, obgleich kein Prophet den Gedanken ausspricht, dafs der Messias der Anführer derer seyn werde, die aus dem Exil zurückkehren. Bei dem nach dem Exil lebenden Sacharja hat sich die Scene schon verändert. Bei ihm schliefst sich die geistige Rettung der Juden in der ferneren Zukunft an die leibliche in der näheren theils unter Alexander, theils zur Zeit der Maccabäer. In der Schilderung des Messianischen Reiches selbst ist die zeitliche Entwickelung desselben nicht beachtet; die Anfänge des Messianischen Reiches und sein glorreiches Ende

schliefsen sich aneinander. So läfst z. B. Sacharja Cap. 9, 9. 10 gleich auf die Schilderung der Erscheinung Christi in Niedrigkeit die Schilderung der herrlichen Vollendung seines Reiches folgen. Joel Cap. 3 unterscheidet nicht zwischen der ersten Ausgiefsung des Geistes am Pfingstfest und der allgemeinen Ausgiefsung desselben. — Nicht selten fällt sogar das Nebeneinander weg und es findet statt dessen ein Ineinander statt, gerade so wie bei einer Aussicht in die Ferne die Gegenstände in einander fliefsen und dasjenige als verbunden sich darstellt, was in der Wirklichkeit als weit auseinander liegend erscheint. Diese Bemerkung wirft besonders auf den zweiten Theil des Jesaias vieles Licht. Sehr häufig erscheinen dort die Befreiung aus dem Exil und die Befreiung durch Christum als ein Nebeneinander; in manchen Schilderungen aber treten sie zugleich vor das Auge des Propheten, bald mit Vorherrschen der einen, bald mit Vorherrschen der anderen. Ebenso fallen nicht selten alle Strafgerichte der Zukunft in eine Anschauung zusammen; der Vordergrund und der Hintergrund vermengen sich mit einander. *) — Das Verkennen dieser Eigenthümlichkeiten der prophetischen Darstellung hat zu vielen Misgriffen verleitet. Weil man nicht einsah, dafs die Propheten häufig durch innere Verwandtschaft mit einander verbundene, obgleich der Zeit nach weit von einander entfernte Begebenheiten unmittelbar auf einander folgen lassen, so rifs man zusammengehörende Weissagungen auseinander. Vgl. zu Jes. Cap. 11. — Andere bedienten sich des Neben- und Ineinander der entferntesten Begebenheiten als eines Beweises gegen die göttliche Eingebung der Weissagungen, ganz mit Unrecht, weil diese Beschaffenheit der Weissagung nicht ein falsches Wissen, sondern nur ein beschränktes mit sich führt. Hätte ein Prophet vorhergesagt, Christus würde

*) „*Quemadmodum simili fallacia optica longissime distans turris domus propinquae tecto incumbere aut lunae discus montibus nemoribusque contiguus videtur.*" *Velthusen l. c. p.* 89.

nach einer bestimmten Anzahl von Jahren erscheinen, und die Erfüllung hätte seine Vorhersagung der Unrichtigkeit überwiesen, so könnte dieselbe nicht von Gott eingegeben seyn; wenn er aber nach der Natur der Anschauung überhaupt von aller Zeitbestimmung abstrahirt und auf dieselbe keinen Anspruch macht, so kann man daraus ebenso wenig einen Grund gegen die göttliche Eingebung entnehmen, wie daraus, dafs nicht jeder einzelne Prophet jede einzelne Begebenheit der Zukunft vorhergesehen hat. — Andere, welche die Göttlichkeit der Weissagung anerkennen, werden durch das Ineinander auf andere unrichtige Annahmen geführt. Indem sie von dem Grundsatze ausgehen, dafs jede Schilderung sich nothwendig nur auf ein und dieselbe Zeit oder auf ein und dieselben Gegenstände beziehen könne, suchen sie Alles, was sich mit diesem Grundsatze nicht verträgt, durch gezwungene Erklärung zu entfernen. Den letzteren Fehler hat sich besonders häufig Jahn zu Schulden kommen lassen. Man vgl. dessen Darstellungen des Inhaltes der proph. Bücher in der Einl. in's A. T. Oder, sie lassen sich durch diese und eine andere nachher zu entwickelnde, aus dem Herrschen des Bildes in der prophetischen Anschauung hervorgehende Eigenthümlichkeit zu der unnatürlichen Annahme eines doppelten Sinnes verleiten, welche der Willkühr den freiesten Spielraum eröffnet.

Dafs die Propheten selbst diese Eigenthümlichkeit ihrer Weissagungen erkannten, geht aus der bei ihnen so häufig vorkommenden Vergleichung ihrer selbst mit Wächtern hervor, die von hoher Warte die umliegende Gegend überschauen und von dem Herannahen der Freunde oder Feinde Nachricht ertheilen. Vgl. mit 2 Sam. 13, 34. 18, 24 — 27. 2 Reg. 9, 17 — 20, die Stellen Mich. 7, 4. Jerem. 6, 17. Ez. 3, 17. 33, 1 — 9. Wie tief sie in dem Wesen der Weissagung begründet war, sehen wir daraus, dafs sie selbst in den Weissagungen Christi statt findet, deren zahlreiche ψευδεσημηνείαι gröfstentheils aus der Verkennung derselben hervorgegangen sind. Auch ihm

bieten sich die zukünftigen Dinge in einem grofsen Gemälde dar, also nur im Raume, nicht in der Zeit, dessen einzelne Theile, die Zerstörung von Jerusalem und das Weltgericht er beschreibt, und zwar so, dafs sich in der Beschreibung selbst die Zeitbestimmungen, wie das εὐθέως Matth. 24, 29, auf die Folge der Gegenstände in der inneren Anschauung, nicht in der Wirklichkeit beziehen. Sehr lehrreich ist in Bezug auf diesen Gegenstand die Stelle 1 Petr. 1, 10 — 12. Der Apostel sagt dort, den Propheten seyen durch den Geist Christi wahre und göttliche Offenbarungen über die Zukunft, namentlich über die Leiden des Herrn, und die darauf folgende Verherrlichung zu Theil geworden. Doch haben sie sich vergebens bemüht die Zeit des Eintreffens der von ihnen geweissagten Begebenheiten zu erforschen, und sie stehen in dieser Hinsicht den zur Zeit der Erfüllung Lebenden sehr nach. Vgl. über diese St. die Abhandl. von Kleuker, *de nexu inter utrumque foedus prophetico. Helmst.* 1791.

Hier haben wir nun noch die Frage zu beantworten, wie bei dem blofsen Nebeneinander oder gar Ineinander der Weissagung, das Nacheinander der geweissagten Begebenheiten erkennbar sey. Die Mittel hiezu, welche theils schon den Propheten und ihren Zeitgenossen, theils erst den später Lebenden zu Gebote standen und noch stehen, sind folgende:

1) Nicht selten erhielten die Propheten auch über die Zeitfolge der Begebenheiten aufserordentliche göttliche Aufschlüsse. So wurde es dem Propheten Jeremias auf aufsergewöhnliche Weise offenbart, dafs das Bab. Exil 70 Jahre dauern werde. So wird bei Joel 3, 1 die Messianische Zeit durch die Formel אַחֲרֵי כֵן deutlich als erst nach der Befreiung aus dem Exil eintretend dargestellt; so unterscheidet Jesaias 8, 23 zwei Zeitläufe, den vormessianischen und den messianischen; so wird von dem Propheten Daniel die Zeit angegeben, welche zwischen der Befreiung aus dem Exil und dem Beginnen des Messianischen Reiches verfliefsen sollte, jedoch, was wohl zu bemerken

ist, auf eine so dunkle Weise, dafs die Zeitgenossen daraus nichts weiter als das Nacheinander, und erst die nach der Erfüllung Lebenden das Bestimmtere abnehmen konnten. So trennt auch Christus, nachdem er in der ganzen vorhergehenden Schilderung die beiden durch innere Verwandschaft verbundenen Begebenheiten der Zukunft ohne alle Rücksicht auf die zeitliche Entfernung beschrieben hatte, Matth. 24, 34 — 36, wo der Gegensatz zwischen πάντα ταῦτα und τῆς ἡμέρας ἐκείνης wohl zu beachten ist, dieselben von einander, und sagt, dafs die erstere, die Zerstörung von Jerusalem, noch vor den Augen der gegenwärtigen Generation vorgehen, die letztere erst in unbekannter grofser Zeitferne eintreten werde. — Mit Hülfe solcher Zeitbestimmungen nun konnte man auch in denjenigen prophetischen Schilderungen, wo sie fehlten, das Nebeneinander ohne grofse Schwierigkeit in ein Nacheinander, wenn auch ohne bestimmtere Erkenntnifs der Zeitferne, verwandeln.

2) Die Gegenstände der Weissagungen, wo ein Ineinander statt findet, konnten leicht durch Vergleichung anderer Stellen geschieden werden, wo die hier vereinigten in bestimmter Sonderung hervortraten. So durfte man im zweiten Theile des Jesaias nur die Stellen aussondern, in welchen die Befreiung durch Cyrus und die, in welchen die Befreiung durch Christum sich dem Auge des Propheten gesondert dargeboten hatten. Wurden diese Stellen mit den gemischten verglichen, so mufste die Sonderung der Gegenstände in ihnen nicht gar zu schwer fallen.

3) Nicht selten wird die Aufeinanderfolge von den Propheten auch dadurch angedeutet, dafs sie, anstatt wie es gewöhnlich geschieht, ihren Standpunkt in der wirklichen Gegenwart zu nehmen und von dort aus die Zukunft zu überschauen, sich in die nähere Zukunft als Gegenwart versetzen und von dort aus die entferntere überschauen. So nimmt z. B. Jesaias im zweiten Theile seinen Standpunkt fast durchgängig im Bab. Exil; so Cap. 53 zwischen dem Leiden und der Verherrlichung des

Messias, weil die Leiden als bedingende Ursache der Verherrlichung dargestellt werden sollen. Das Leiden wird in der Regel durch *praeterita*, die Verherrlichung durch *futura* ausgedrückt.

4) Bei weitem das sicherste Mittel aber war die Erfüllung. Bei den Messianischen Weissagungen gewährte dieses Mittel auch schon vor dem Eintreten der Messianischen Zeit bedeutenden Vortheil. Sehr häufig bildet die Befreiung aus dem Exil mit der Befreiung durch Christum ein Nebeneinander oder Ineinander. Als nun die erstere eingetreten, konnte man das auf sie sich Beziehende mit Sicherheit von dem die letztere Betreffenden scheiden. So finden wir denn auch bei den Propheten nach dem Exil die Messianische Verkündung reiner und gesonderter hervortreten, wie bei den früheren. Noch wichtiger wurde diefs Mittel bei der Erscheinung Christi. Wir sahen, dafs bei den Propheten die Erscheinung Christi in Niedrigkeit und die endliche Verherrlichung seines Reiches nicht zeitlich gesondert werden. Diese Sonderung konnte nun, nachdem die erstere erfolgt war, vorgenommen werden. — Ebenso mufsten auch die Weissagungen Christi bedeutend an Klarheit gewinnen, als der erste Gegenstand derselben, die Zerstörung Jerusalems, schon geschichtlich eingetreten war.

III. Wurden den Propheten alle ihre Aufschlüsse über die Zukunft in der Anschauung gegeben, so folgt daraus, dafs sie ihnen in Bildern gegeben werden mufsten; denn jede unmittelbare Erkenntnifs ist eine bildliche, und nur dem mittelbaren Erkennen gehört der abstracte Begriff. Die Bilder aber, unter denen sich den Propheten die Zukunft darstellte, mufsten innerhalb des Kreises ihrer Vorstellungen liegen und von den Verhältnissen, unter denen sie lebten, entnommen seyn. Denn eines Theils wirkt Gott auf die Seelen derer, welchen er sich mittheilt, nicht magisch, sondern auf eine ihren Eigenthümlichkeiten und Erkenntnissen angemessene Weise, und anderen Theiles würden die Weissagungen, wenn sie aus unbekannten Bil-

dern zusammengesetzt wären, ihres Zweckes verfehlt haben; sie würden gänzlich unverständlich gewesen seyn.

Wenden wir dieſs auf die Messianischen Weissagungen an, so erscheint uns als in dem Wesen der Weissagung nothwendig begründet die Thatsache, daſs das Messianische Reich dargestellt wird unter Bildern, entnommen von der früheren Theokratie, und daſs Sachen sowohl wie Personen der ersteren geradezu durch die Namen der Sachen und Personen der letzteren bezeichnet werden, die mit ihnen durch eine innere Ähnlichkeit verbunden sind. Diese Darstellungsweise hat ihren tieferen Grund noch darin, daſs die Mosaische Öconomie mit bestimmter Beziehung auf die durch Christum zu gründende angeordnet ist und dieselbe vorbildet. In Bezug auf das prophetische, königliche und hohenpriesterliche Amt bemerkt dieſs schon in einer ausführlichen Durchführung Eusebius *hist. eccl.* 1, 3, deren Resultat er in folgenden Worten zusammenfaſst: *ὡς τούτους ἅπαντας τὴν ἐπὶ τὸν ἀληθῆ Χριστὸν, τὸν ἔνθεον καὶ οὐράνιον λόγον ἀναφορὰν ἔχειν μόνον ἀρχιερέα τῶν ὅλων, καὶ μόνον ἁπάσης τῆς κτίσεως βασιλέα, καὶ μόνον προφητῶν ἀρχιπροφήτην τοῦ πατρὸς τυγχάνοντα.*

Wir wollen jetzt das Gesagte durch Beispiele erläutern. Bei den Schilderungen der Person des Messias gewährte die damalige Theokratie den Propheten ein dreifaches Substrat, an das sie jedesmal dasjenige anschlieſsen, was das Urbild von dem Vorbilde unterscheidet. Der Messias erscheint ihnen als erhabener König und sie verweben in das Bild eines ausgezeichneten Leiters der irdischen Theokratie, dessen Herrlichkeit nur ein schwacher Abglanz der Herrlichkeit seines groſsen Nachfolgers war, alle ihm eigenthümlichen Züge; vgl. z. B. Mich. 5. Jes. 11. Jerem. 23, ja sie legen ihm geradezu den Namen des David bei, als desjenigen, welcher der Idee des vorbildlichen Königes am vollkommensten entsprach. Vgl. Hos. 3, 5. Jerem. 30, 9. Ez. 34, 23. Der Messias erscheint ihnen als mit der ganzen Fülle des göttlichen Geistes ausgerüsteter Prophet, der

die Idee des Prophetenthums, vollkommen realisirend, nicht wie die vorbildlichen Propheten, nur in dem engen Kreise Palästina's, sondern unter allen Völkern der Erde lehren, ermahnen, strafen soll. Vgl. Jes. 42. 49 u. a. St. Der Messias erscheint ihnen endlich als Hoherpriester, welcher die Sündenvergebung, die der Hohepriester des A. B. nur bezeichnete, wirklich erwerben sollte. Ps. 110. Sach. 6. Jes. 53. — So wie aber der Messias als höchster Prophet, Hohenpriester und König, so erscheint sein Reich nicht als etwas von der Theokratie Abgerissenes und von ihr Verschiedenes, sondern als die höchste Vollendung derselben. Häufig dient Jerusalem oder Zion als damaliger Sitz der Theokratie zur Bezeichnung derselben. So drückt Joel Cap. 3, 5 den Gedanken, dafs nur die Mitglieder der Theokratie bei dem bevorstehenden grofsen Strafgerichte errettet werden sollen, aus durch die Worte: in Zion und Jerusalem wird Errettung seyn. Den dereinstigen Sieg der Theokratie über alle heidnischen Religionen schauen Jesaias, Micha und Ezechiel als eine Erhöhung des Tempelberges über alle Berge; die dereinstige Aufnahme der Heiden in dieselbe erscheint den Ersteren als ihr Hinzuströmen zu dem Berge Zion; dem Jeremias Cap. 23, 8 als eine grofse Erweiterung Jerusalem's. — Ebenso ist es denn auch mit allem Einzelnen. Die Allgemeinheit der Wirkungen des Geistes in der Messianischen Zeit erscheint dem Joel als allgemeine Verbreitung der unter dem A. B. stattfindenden drei Formen der göttlichen Offenbarung. Den Gedanken, dafs alle Völker in der Messianischen Zeit den wahren Gott verehren werden, drückt Sacharja aus durch die Verkündung der Theilnahme derselben an dem Laubhüttenfeste. Die vollkommene Liebe und Treue des Volkes gegen seinen Gott erscheint dem Hoseas Cap. 2 u. 14, dem Micha Cap. 5 und dem Sacharja Cap. 13 als Wegschaffung desjenigen, was in der früheren Theokratie überhaupt, oder was gerade zur Zeit des Propheten das Verhältnifs zu Gott störte, z. B. des Baalsdienstes oder der Abgötterei überhaupt, des Hül-

fesuchens bei Assur und Ägypten, des falschen Prophetenthums. — Bei der Schilderung der Herrlichkeit und des Glükkes der Messianischen Zeit bilden in der Anschauung der Propheten die glücklichen Zeiten der Theokratie unter David und Salomo das Substrat. Vgl. z. B. Hos. 2, 20. Jerem. 23, 6. Mich. 4, 1 und Zach. 3, 10 mit 1 Reg. 4, 24. Die allgemeine Wahrheit, dafs Friede und Liebe unter dem Volke selbst herrschen werde, wenn es die Versöhnung mit Gott gefunden, bietet sich der Anschauung der Propheten dar unter dem Bilde der Aufhörung des traurigsten Zwiespaltes unter der alten Theokratie, der Trennung der Reiche Israel und Juda. Vgl. Hos. 2, 2. Jes. 11, 13. — Die Feinde des Messianischen Reiches werden nicht nur mit dem allgemeinen Namen der Feinde der früheren Theokratie גּוֹיִם genannt, sondern sie führen nicht selten geradezu den Namen eines damals besonders feindlichen, oder besonders mächtigen Volkes, welches gerade in der Anschauung der Propheten sie repräsentirte. So erscheinen sie bei Jesaias Cap. 25 unter dem Namen Moab, bei Jes. 63 und Amos 9, 12 unter dem Namen Edom, bei Ezechiel Cap. 38 unter dem Namen Magog. — Diese Beispiele, welche leicht mit einer grofsen Anzahl anderer vermehrt werden könnten, werden zur Verdeutlichung unserer Ansicht hinreichen.

Diese Eigenthümlichkeit der Weissagung ist vielfach verkannt oder falsch aufgefafst worden. Es lassen sich hier besonders zwei entgegengesetzte Abwege bemerken. Den ersten betreten die fleischlichen Jüdischen Ausleger, in deren Fufsstapfen die meisten rationalistischen Erklärer, freilich von anderen Beweggründen geleitet, getreten sind. Diese verkennen den bildlichen Charakter der Weissagungen entweder ganz und gar, oder sie bestehen auf der buchstäblichen Auffassung ohne leitende hermeneutische Grundsätze immer da, wo sie durch dieselbe ein Resultat gewinnen, was zur Bestätigung ihrer vorgefafsten Meinungen dienen kann. Das leitende Interesse ist hier bei den Juden ein positives, bei den Neueren ein negatives.

Zum Theil sind in demselben Irrthum auch diejenigen rechtgläubigen Ausleger befangen, welche auf die strengbuchstäbliche Auffassung des bis jetzt noch nicht erfüllten Theiles der Weissagungen dringen; diese Ansicht gewinnt in England immer mehrere Anhänger und hat auch in Deutschland, besonders in Würtemberg, nicht wenige Vertheidiger. — Auf dem andern Abwege befinden sich diejenigen, welche den Inhalt der Weissagungen durch übermäfsige Hervorhebung des bildlichen Charakters derselben verflüchtigen und ihres sachlichen Gehaltes entleeren. Diese Erklärungsweise befolgen nicht wenige rationalistische Ausleger; während die der vorigen zugethanen von dem Interesse geleitet werden, einen Gegensatz zwischen dem A. u. N. T. nachzuweisen, ist bei ihnen das Interesse vorwiegend, durch möglichste Verallgemeinerung die Übereinstimmung der richtig aufgefafsten Weissagung mit der Erfüllung zu beseitigen. Vgl. z. B. Meiers Hermeneutik des A. T. Th. 2. Nicht selten sehen wir sogar ein und denselben Erklärer beide Erklärungsweisen befolgen, je nachdem es ihm bequem ist. Zum Theil befinden sich auf dem letzteren Abwege auch diejenigen unter den rechtgläubigen Auslegern, welche, nicht selten aus Unglauben, bei Allem, was über die Erscheinung Christi in Niedrigkeit hinausgeht, das zu Grunde liegende Sachliche zu beseitigen suchen und Alles, was die Propheten über die zukünftige Verherrlichung des Reiches Gottes aussagen, so erklären, dafs es als eine Schaale ohne Kern erscheint. *)

---

*) Schon Crusius bemerkt gegen solche Ausleger *theol. proph.* 1 *p.* 632: „*Quanquam autem sic in dogmatibus fidei et morum orthodoxiam retinent, errore tamen exegetico decipiuntur, qui magni profecto momenti est. Nam qui ita sentiunt, coguntur scripturas tam coacte interpretari, ut quando simili licentia Judaei utuntur, hos refutare non possint, sin duntaxat his eam non concedant, nec ipsi eam sibi arrogare debeant.*" Ebenso und noch mehr aber, wie gegen die Juden, sind solche Ausleger gegen die rationalistischen Exegeten in Nachtheil. Vgl. Gesenius z. Jesaias III. p. 22.

Wollen wir diese verschiedenen Abwege vermeiden, so müssen wir uns, nachdem wir den bildlichen Charakter der Weissagung im Allgemeinen als nothwendig in dem Wesen derselben begründet nachgewiesen haben, nach sichern Regeln für die Gränzbestimmung zwischen Bild und Sache umsehen.

1) Wo die Erfüllung schon verglichen werden kann, läfst sich die Scheidung am sichersten nach ihrer Anleitung vornehmen. Hier ist aber deshalb Vorsicht nothwendig, weil, wie wir früher gezeigt haben, die Propheten nicht selten durch lange Zeitferne geschiedene Begebenheiten, namentlich die schwachen Anfänge des Messianischen Reiches und sein glorreiches Ende als *Continuum* darstellen. Es mufs daher genau vorher untersucht werden, ob eine Weissagung überhaupt, und inwiefern sie schon für erfüllt zu halten. Dabei werden denn die Aussagen des N. T. über die zukünftige Entwickelung des Reiches Gottes die befsten Dienste thun. Namentlich ist die Apocalypse insofern wichtig, als sie den noch unerfüllten Theil der Weissagungen des A. T. wieder aufnimmt und seine Erfüllung als noch in Zukunft bevorstehend darstellt. — In Bezug auf denjenigen Theil der Weissagungen aber, dessen Erfüllung als schon geschehen, theils durch die einfache Vergleichung der Weissagung mit der Geschichte, theils durch die Aussprüche Christi und der Apostel nachgewiesen werden kann, bedient man sich mit vollem Rechte der Geschichte zur Scheidung des Bildlichen und Sachlichen. Nur mufs man dabei zwei Fragen wohl unterscheiden, die Frage, welchen Sinn die Propheten in ihren Weissagungen fanden, und welchen Sinn Gott bei denselben beabsichtigte. Beide Fragen sind als verschieden erwiesen, sobald der Beweis geführt worden, dafs die Propheten in der Ekstasis redeten. Die Antwort auf die erste Frage kann auf diesem Wege nicht gefunden werden; auch ist sie uns nicht von grofser Wichtigkeit. Denn die Propheten waren nur Organe des göttlichen Geistes, bei denen während der Ekstasis, welche mit einem Zurücktreten des verständigen Bewufstseyns verbunden

war, von einem richtigen oder falschen Verstehen nicht die Rede seyn kann, und die nach derselben zu ihren Weissagungen in demselben Verhältnifs standen, wie ihre Zuhörer oder Leser, so dafs ihre Auffassung derselben für den Sinn nicht entscheidend seyn kann. Wohl aber kann die zweite Frage auf diesem Wege beantwortet werden. Derselbe Gott, welcher den Propheten die Aussicht in die Zukunft eröffnete, war es, welcher nachher die Erfüllung herbeiführte. Die hermeneutische Regel, dafs man immer den von dem Verfasser beabsichtigten und eingesehenen Sinn aufsuchen müsse, wird hiedurch nicht verletzt. Die Differenz zwischen uns und den Gegnern liegt vielmehr in der verschiedenen Beantwortung der Frage, wer für den eigentlichen Verfasser der Weissagungen zu halten sey. Die Gegner bleiben hier bei dem menschlichen Werkzeuge stehen, wir erheben uns zu dem göttlichen Urheber. — Mehrere, wie Seiler und Jahn (Einl. in's A. T. II. p. 373 ff.) suchen hier einen Mittelweg einzuschlagen, indem sie einen doppelten Sinn der Weissagung annehmen, den einen, welchen die Propheten einsahen, den andern, welchen Gott beabsichtigte. Allein diese Annahme ist ganz unstatthaft und beruht auf der Verwechselung des subjectiven und des objectiven Sinnes. Der erstere ist bei jeder Schrift so vielfach wie ihre Leser, der letztere kann nur einer seyn. Nur auf den letzteren aber kann es uns ankommen, und ihn durch Vergleichung der Erfüllung aufzusuchen sind wir vollkommen berechtigt, sobald wir theils durch die Vergleichung der Weissagung und Geschichte, theils durch die Zeugnisse des N. T., theils durch die Kennzeichen, wodurch die Propheten ihre göttliche Sendung schon ihren Zeitgenossen documentirten, zu der Überzeugung von der Göttlichkeit der προφητεία gelangt sind. So lange die Gegner diese unsere Überzeugung nicht als ungegründet zu erweisen vermögen, was ihnen nimmer gelingen wird, dürfen sie auch unsere Berechtigung, bei der Bestimmung des Sinnes die Geschichte zu Hülfe zu nehmen, nicht in Zweifel ziehen. — Die Geschichte

setzt uns aber nicht blofs in den Stand, den Weissagungen die bildliche und theokratische Hülle abzustreifen, sondern sie führt uns oft auch da auf den richtigen Weg, wo wir, von ihr verlassen und blofs auf die Weissagung beschränkt, geneigt seyn könnten das Bildliche zu weit auszudehnen. So würden wir z. B. Ps. 22 das Vertheilen der Kleider, das Durchboren der Hände und Füfse u. s. w. vielleicht als blofse Ausmalung nehmen, wenn diese einzelnen Züge sich nicht in der Geschichte Christi wiederfänden; so würden wir Sach. 9 das Reiten des Messias auf einem Esel für eine blofse bildliche Bezeichnung seiner Niedrigkeit, Demuth und Friedlichkeit halten, wenn nicht die Geschichte die Beziehung auf eine diese Eigenschaften symbolisirende Handlung nothwendig machte; so würden wir Sach. 11 bei dem Lohn von dreifsig Silberlingen nur im Allgemeinen an den geringen Erfolg der Wirksamkeit des Messias unter dem Jüdischen Volke denken. Und so vieles Andere.

Doch fehlt es für die Gränzbestimmung zwischen dem Bildlichen und Sachlichen auch nicht an Merkmalen, die in den Weissagungen selbst enthalten sind und die daher schon den Propheten und ihren Zeitgenossen zu Gebote standen, obgleich die Entbehrung des Hauptmerkmals, der Erfüllung, ihnen die Auffindung derselben oft erschweren mufste. Diese Merkmale haben wir jetzt noch darzustellen.

2) Als bildlich geben sich diejenigen Schilderungen der Zukunft zu erkennen, in denen eine deutliche Beziehung auf frühere Begebenheiten in der Geschichte der Israeliten statt findet. Hier ist immer nur der allgemeine, die Begebenheit der Zukunft und der Vergangenheit verbindende Grundgedanke herauszunehmen. So wenn es Jes. 11, 15. 16 heifst: der Herr werde bei der neuen Befreiung der Israeliten den Arabischen Meerbusen austrocknen und den Nil in sieben Bäche theilen, dafs man mit Schuhen hindurchgehen könne. Sachlich ist hier nur die Befreiung des Bundesvolkes, welche sich dem Propheten unter dem Bilde der früheren Befreiung aus Ägypten dar-

bietet. Ebenso Sach. 10, 11. Wenn Hoseas 2, 15 in Bezug auf die Befreiung der Israeliten sagt: Gott werde sie in die Wüste führen, dort freundlich mit ihnen reden, sie dann in das Land Canaan, und zwar zuerst in das fruchtbare Thal Achor geleiten; so wird allgemein anerkannt, dafs der Prophet durch diese aus der früheren Geschichte der Israeliten entnommene Schilderung nichts weiter ausdrücken will, als den Gedanken, dafs die Israeliten erst von Gott aus dem Elend befreit, dann von ihm erquickt und reichlich gesegnet werden sollen. Vgl. Jes. 4, 5. 12, 3.

3) An zahlreichen anderen Stellen ist man zu der bildlichen Auffassung genöthigt, falls man nicht die Propheten sich selbst bestimmt widersprechen lassen will. Wollte man z. B., wie mehrere Cabbalisten gethan haben (vgl. Gläsener *de gemino Jud. Messia p.* 52), die Stellen buchstäblich auffassen, an denen die Propheten den Messias geradezu den König David nennen, und ihnen die Meinung beilegen: David werde auferstehen und das Reich übernehmen, so würde man diese Stellen in Widerspruch bringen mit anderen, an denen sie den Messias als Sprösling oder Sohn David's bezeichnen. Wollte man die Stelle Jerem. 33, 18 buchstäblich verstehen und in derselben die Fortdauer des Levitischen Priesterthums und des Opfercultus ausgesprochen finden, so würde diese Stelle im Widerspruche stehen mit Cap. 31, 31, wonach in der Messianischen Zeit Alle in einem unmittelbaren Verhältnifs zu Gott stehen werden, und mit Cap. 3, 16, wonach der Levitische Cultus aufhören soll, der Stellen bei den übrigen Propheten und der andern an ihrem Orte anzuführenden Gründe für die bildliche Auffassung zu geschweigen. Besonders gilt dieser Grund gegen diejenigen, welche die Stellen, wo von Kriegen und Siegen der Theokratie in der Messianischen Zeit die Rede ist, buchstäblich auffassen wollen. An zahlreichen Stellen heben die Propheten es ganz besonders hervor, dafs das Reich des Messias ein Reich des Friedens seyn werde, dem alle Heidenvölker sich durch eine göttliche

liche Wirkung freiwillig einverleiben lassen. Wenn nun dieselben Propheten, die das Reich des Messias als ein durchaus friedliches beschreiben, dennoch von Kriegen und Siegen der Theokratie reden, vgl. z. B. Jes. Cap. 11 mit Cap. 9 u. a. St., so müssen sie nothwendig das eine Mal in uneigentlichen Ausdrükken und Bildern reden. In einem solchen Falle ist das Bildliche immer auf der Seite zu suchen, wo eine Veranlassung desselben in dem Bilderkreise der Propheten nachweislich ist.

4) Andere Stellen führen durch sich selbst den Beweis, dafs sie nicht anders als bildlich aufgefafst werden dürfen. So dürften wir, auch wenn wir von dem bestimmten Zeugnisse Christi und von der Geschichte absehen wollten, nicht unter dem Propheten Elias, dessen Auftreten Maleachi verkündet, mit den älteren Juden *) und einigen Neueren, wie Bauer und Baumgarten-Crusius (Bibl. Theol. S. 131), den wirklichen Elias, sondern wir müfsten darunter einen dem Elias ähnlichen Propheten verstehen. Denn wir dürften nur dann dem Propheten eine so ungereimte Auffassung aufbürden, wenn sich für eine ähnliche bildliche Darstellung nicht die gesichertsten Analogieen, z. B. der allgemein zugestandene uneigentliche Gebrauch des Namens David, anführen liefsen. — So erscheint die buchstäbliche Auffassung von Jesaias 53, 12 sogleich als unstatthaft, weil weltliche Triumphe nicht durch die tiefste Erniedrigung erworben werden und weltliche Herrscher nicht ihren Unterthanen Vergebung der Sünden und Rechtfertigung ertheilen. — Bei den acht letzten Capiteln des Ezechiel scheint auf den ersten Anblick die buchstäbliche Auffassung Vieles für sich zu haben, und doch finden sich in ihnen manche Stellen, die durchaus nicht anders als bildlich aufgefafst werden können und die dann einen Wink geben, wie das Ganze aufzufassen sey. Hieher gehört besonders die Stelle Cap. 47, 1 — 12. Von dem Tempel

*) Vgl. die Stellen bei Lhigtfoot zu Matth. 17, 10. Eisenmenger II. p. 696 sqq. Gläsener l. c. p. 67 sqq.

soll ein grofser Strom Wassers von unergründlicher Tiefe ausgehen. Dieser Strom soll die Wasser des todten Meeres gesund machen und überall wohin er kommt, Leben verbreiten. Nur die Pfützen und Lachen, die sein Wasser nicht aufnehmen, sollen nicht gesund werden. Wer könnte wohl in dieser Stelle bei nur einiger Kenntnifs der Bildersprache des A. T. die Schilderung der Wirkungen des heiligen Geistes verkennen, wie sie sich in der Messianischen Zeit erweisen sollten? Dasselbe gilt auch in Bezug auf die ähnliche bildliche Darstellung, Sach. 14, 10. — Dafs bei Jesaias Cap. 34 und 63 Edom nur zur bildlichen Bezeichnung der Feinde der Theokratie diene, geht aus dem Contexte unwidersprechlich hervor, da das angekündigte Strafgericht als ein sich über alle Völker der Erde erstreckendes dargestellt wird.

5) Nicht aufser Augen zu lassen ist bei der Scheidung von Bild und Sache der allgemeine Charakter jedes einzelnen Propheten. Es ist unverkennbar, dafs obgleich alle die Wahrheit im Bilde schauen, doch bei den einen die Bilder weit sachlicher und die Hülle weit durchsichtiger ist, als bei den andern, so wie sich sogar bei jedem einzelnen Propheten in dieser Hinsicht ein bedeutender Unterschied wahrnehmen läfst, je nachdem das Eigenleben das eine Mal mehr, das andere Mal weniger zurückgedrängt war. Diefs haben schon mehrere Jüdische Gelehrte eingesehen (vgl. d. St. bei *Jo. Smith l. c. Maimonides l. c. Cap.* 45), und hienach eine Classifikation der Propheten versucht. Bei Jesaias würde z. B. weit mehr für eine soviel als möglich eigentliche Auffassung einer Schilderung, wie die Ez. 40 — 48 sprechen, wie bei Ezechiel.

6) Nicht selten wird auf das Bildliche einer Schilderung ausdrücklich aufmerksam gemacht und auf das zu Grunde liegende Sachliche hingedeutet. So erklärt Sacharias 10, 11 den bildlichen, von der Befreiung aus Ägypten entnommenen Ausdruck: „sie werden gehen durch das Meer," selbst durch die Epexegese: „die Noth." Ps. 110, 3 kann nicht von weltlichen Kriegen

die Rede seyn, weil der Sänger die Krieger in heiligem Schmucke ausziehen läfst. Ps. 45, 3 darf nicht von leiblicher Schönheit verstanden werden, weil die Schönheit als Grund des göttlichen Segens dargestellt wird.

7) Bei denjenigen Weissagungen, deren Erfüllung noch bevorsteht, ist die Gränzbestimmung zwischen Bild und Sache immer nach der Analogie des Glaubens anzustellen. Da derselbe Geist durch die Propheten und durch die Verfasser des N. T. geredet hat, so kann zwischen beiden kein Widerspruch statt finden. Schon aus diesem Grunde ist, wie diefs schon Theodoret zu Ezechiel Cap. 48 *(opp. ed. Hal. II. p.* 1045 *sqq.)* sehr treffend gezeigt hat, und wie wir diefs an seinem Orte ausführlicher darthun werden, diejenige Erklärung der sich auf die Zukunft beziehenden Weissagungen zu verwerfen, welche in denselben durch falsch buchstäbliche Auffassung die Lehre von zukünftigen Prärogativen des Jüdischen Volkes, von Wiederaufbauung des Tempels und von Wiedereinrichtung des Levitischen Cultus findet. — Doch mufs dieser Grund mit Vorsicht und erst nach genauer Prüfung des Neutestamentlichen Lehrbegriffes angewandt werden. Es liegt am Tage, dafs derselbe vielfach gemifsbraucht worden. So von denjenigen, welche alle sich auf den äufserlich glücklichen Zustand des Gottesstaates beziehende Weissagungen, mit gänzlicher Verkennung des dem Bilde zu Grunde liegenden Sachlichen, geistig deuten wollen, unter dem auf der Nichtunterscheidung des *regni gratiae* und des *regni gloriae*, welches letztere nach dem N. T. sowohl, wie nach dem A. T. auf Erden gegründet werden soll, beruhenden Vorwande, dafs das Reich Christi ein geistiges sey.

8) So wie die Propheten und ihre Zeitgenossen durch die angegebenen Merkmale nicht immer in Stand gesetzt wurden, das Bildliche und das Sachliche von einander zu unterscheiden, so sind auch wir bei den Weissagungen, deren Erfüllung noch bevorsteht, nicht immer im Stande, diese Scheidung mit Sicherheit anzustellen. Hier ist es nothwendig, mit den Be-

stimmungen nicht über die Merkmale hinauszugehen. So wie bei dem bis jetzt erfüllten Theile der Weissagungen die Geschichte gezeigt hat, dafs Manches, was ohne dieselbe bildlich zu seyn schien, sachlich, und Anderes was sachlich zu seyn schien, nur bildlich war, so müssen wir in manchen Fällen auch bei dem noch unerfüllten Theile die Entscheidung erst von der Geschichte erwarten.

IV. Ein nothwendiges Erzeugnifs des dargestellten Zustandes der Propheten bei ihren Weissagungen, ist die Dunkelheit derselben an sich und abgesehen von der Erfüllung, die jedoch nur als eine verhältnifsmäfsige zu betrachten ist. Diese Dunkelheit ist das Resultat der drei vorher angegebenen Eigenthümlichkeiten: 1. Den Propheten wurden gewöhnlich nur helle Blicke auf einzelne Theile des grofsen Ganzen der Zukunft gewährt. Ihre Weissagungen müssen aneinander gereiht und die Fragmente zu einem Ganzen verbunden werden, wenn Weissagung und Erfüllung sich einander entsprechen sollen. Uns wird diefs nicht schwer, da die Geschichte uns zeigt, wo jeder einzelne Zug eingereiht werden mufs; auch die vor der Erfüllung Lebenden waren, wie wir schon sahen, nicht von allen Hülfsmitteln zu dieser Zusammenstellung entblöfst. Doch mufste sie ihnen allerdings weit schwerer werden, und die Propheten selbst mochten oft darin fehlgreifen. Dafs z. B. die Vereinigung der Stellen, wo ein Messias in Herrlichkeit und wo ein Messias in Niedrigkeit verkündet wird, den von dem Lichte, welches die Erfüllung gewährt, Verlassenen Schwierigkeit machte, sehen wir daraus, dafs die Juden Behufs derselben die Fiction von einem doppelten Messias ersannen. 2. Noch mehr aber wurde die Dunkelheit dadurch herbeigeführt, dafs die Propheten die Zukunft nur innerhalb des Raumes, nicht innerhalb der Zeit schauten, und dafs daher nahe und ferne, einander ähnliche Begebenheiten nicht selten in ihrer Anschauung aneinander stiefsen oder sich gar deckten. Freilich konnte auch hier schon vor der Erfüllung eine Combination mannigfacher Merkmale

nicht weniges Licht geben; doch mufste es sehr schwer werden, diese Merkmale immer aufzufinden, und der Irrthum lag nahe. Stellten z. B. die Propheten selbst, nachdem sie von der Ekstase verlassen waren, oder ihre Zeitgenossen, oder ihre näheren Nachkommen Betrachtungen an über die Weissagungen, in denen die Befreiung aus dem Babylonischen Exil und die Befreiung durch Christum als *Continuum* erscheinen, so konnten sie leicht auf die Meinung gerathen, dafs beide Begebenheiten auch geschichtlich verbunden seyn würden. Wie leicht diese Meinung sich erzeugen konnte, sehen wir aus Maleachi 2, 17. Aus dieser Stelle geht hervor, dafs sich bei den Juden im Exil die Meinung festgesetzt hatte, dafs sie aus demselben durch den Messias befreit und durch ihn zu grofsem Glücke geführt werden sollten, und dafs die getäuschte Hoffnung bei dem fleischlich gesinnten Theile des Volkes Murren erregte. Dafs die schwachen Anfänge und das glorreiche Ende des Messianischen Reiches in den Weissagungen in Eins zusammengefafst werden, bewirkte, dafs selbst Johannes der Täufer und die Apostel sich nicht anders denken konnten, als dafs mit der Erscheinung Christi auch die Aufrichtung seines sichtbaren Reiches nahe verbunden seyn müsse. 3. Ein noch bedeutenderer Grund der Dunkelheit war aber der bildliche Charakter der Weissagungen. Wir sahen zwar, dafs es, auch abgesehen von der Erfüllung, nicht an Merkmalen zur Scheidung des Bildlichen und Sachlichen fehlte. Dennoch aber mufste es im Einzelnen sehr schwer und oft unmöglich fallen, diese Scheidung vorzunehmen. Die Propheten und die übrigen Glieder des A. B. standen zu den Weissagungen in demselben Verhältnifs, wie wir zu den Weissagungen, welche die zukünftige Entwickelung des Reiches Gottes betreffen, namentlich zu der Apocalypse. Auch wir erkennen den bildlichen Charakter derselben, und dennoch wird es uns im Einzelnen oft unmöglich zu entscheiden, was sachliches, und was blofs zur Ausmalung angebrachtes Bild ist. Noch gröfsere Misverständnisse mufste der bildliche Charakter der Weis-

sagungen hervorbringen, wenn die in ihm selbst liegende Schwierigkeit der richtigen Auffassung noch dadurch vermehrt wurde, dafs eine fleischliche Gesinnung mit dem Wunsche, gewisse Lieblingshoffnungen in den Weissagungen ausgesprochen zu finden, an die Erklärung derselben ging. Der fleischliche Nationalstolz der Juden liefs sie alle auch ihnen schon zu Gebote stehenden Hülfsmittel zum richtigen Verständnifs verschmähen; sie setzten sich durch buchstäbliche Auffassung der theokratischen Bilder aus den Weissagungen ihre fleischlichen Vorstellungen vom Messias und seinem Reiche zusammen.

Dafs diese verhältnifsmäfsige Dunkelheit ihrer Weissagungen den Propheten selbst nicht unbekannt war, zeigen mehrere Aussprüche derselben. Jesaias, Jeremias und Ezechiel sagen mehrfach, dafs die Weissagungen dem fleischlich gesinnten Theile des Volkes unverständlich seyen und erst bei ihrem Eintreffen zu seinem Schaden von ihm verstanden werden würden. Vgl. Jes. 6, 9 — 13. 29, 10 ff. Jerem. 23, 20. 30, 24. Ez. 33, 33. Daniel und Sacharja erklären an mehreren Stellen, dafs sie die Bedeutung der ihnen gewordenen Visionen nicht verstehen, und werden erst später über den Sinn derselben belehrt. Hierin liegt dann eingeschlossen, dafs bei denjenigen Visionen, denen, wie Ez. Cap. 40 — 48, keine Erklärung nachfolgte, der Sinn dem Propheten dunkel bleiben mufste. Cap. 12, 4. 9 erhält der erstere den Auftrag, eine ihm ganz dunkel bleibende Weissagung zu versiegeln bis auf die letzte Zeit, oder die Zeit der Erfüllung, wo dann Viele darüber kommen und grofsen Verstand darin finden würden. Besonders deutlich aber wird diese Natur der Weissagung geschildert in der merkwürdigen Stelle 2 Petr. 1, 19 — 21, welche zur Bestätigung unserer ganzen vorgetragenen Ansicht dient. Vgl. über dies. die treffliche Abhandl. von Knapp, die erste in d. *opuscc.* — Petrus hatte sich im Vorhergehenden zum Beweise für die Wahrheit des Christenthums auf hinlänglich beglaubigte geschichtliche Thatsachen berufen. An unserer Stelle beruft er sich dann, als

auf einen zweiten Beweis, auf den ganzen Inbegriff der Messianischen Weissagungen des A. T., welche nun durch die Erfüllung an Deutlichkeit und Sicherheit gewonnen haben, während sie bisher, ehe das glänzende Licht der Erfüllung auf sie fiel, einem schwach brennenden Lichte glichen, welches die umgebende Finsternifs nur dürftig und unvollkommen zu erleuchten vermochte. Er führt darauf den Grund an, weshalb die Weissagung erst nach der Erfüllung ihr volles Licht und somit ihre volle Brauchbarkeit erhielt. Den Propheten selbst stand die klare Einsicht in den Sinn ihrer Weissagung nicht zu Gebote, *) weil sie nicht selbstständig und nicht mit verständigem Bewufstseyn, sondern als Werkzeuge des heiligen Geistes, in der Ekstase (ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι) redeten. Diese Stelle ist für uns in doppelter Hinsicht wichtig. 1. Es wird durch dieselbe unsere von den Gegnern in Anspruch genommene, aber

*) Wir nehmen das ἐπίλυσις mit Knapp in der gewöhnlichen und gesicherten Bedeutung: Auslegung. Gegen dieselbe wendet Steudel in d. Weihnachtsprogr. von 1823 p. 26 ff. ein, dafs Petrus mit Unrecht auf die göttliche Eingebung der Weissagungen den Beweis gründen würde, dafs die Propheten nicht im Besitz der Auslegung derselben gewesen wären. Allein es ist hiebei das φερόμενοι aufser Acht gelassen. Nicht auf die göttliche Eingebung im Allgemeinen, sondern auf die mit Unterdrückung des verständigen Bewufstseyns verbundene ἔκστασις der Propheten gründet Petrus seinen Beweis. Steudel will, wie Ullmann (die Ächtheit des zweiten Briefes Petri p. 38) und schon Oecumenius, unter ἐπίλυσις die Weissagung selbst verstehen, mit Berufung auf Stellen des Philo, wo die Propheten θεοῦ ἑρμηνεῖς genannt werden. Allein liefse sich diese Erklärung des Wortes auch sprachlich rechtfertigen, so würde sie doch hier unstatthaft seyn, theils weil die Auslegung hier sich nothwendig auf die προφητεία γραφῆς zurückbeziehen mufs, theils wegen der Parallelst. in dem ersten Briefe, wo ebenfalls von der Dunkelheit die Rede ist, welche die Weissagung für die Propheten hatte, theils weil eine Bestätigung des Hauptgedankens: καὶ ἔχομεν βεβαιότερον τὸν προφητικὸν λόγον, wie sie nach der ersteren Erklärung in v. 20. 21 gegeben wird, weit mehr an ihrer Stelle ist, wie eine Bestätigung des Nebengedankens: ᾧ καλῶς ποιεῖτε προσέχοντες, wie sie sich nach der zweiten Erklärung in v. 20. 21 finden würde.

schon oben als wohlbegründet nachgewiesene Berechtigung bestätigt, das Dunkel der Messianischen Weissagungen durch das Licht der Erfüllung aufzuhellen. Damit in Übereinstimmung steht die schon früher angeführte Stelle 1 Petr. 1, 10 — 12, wo gesagt wird, den Propheten selbst sey geoffenbart worden, dafs die vollkommene Erkenntnifs desjenigen, was sie über die geheimnifsreiche Zukunft des Messias weissagten, erst der Zeit der Erfüllung angehöre, und dafs die Hauptbestimmung der Weissagung nicht auf sie und ihre Zeitgenossen, sondern auf die Nachkommen gehe. 2. Der Grund der Dunkelheit der Weissagungen und der dadurch bedingten Nothwendigkeit ihrer Aufhellung durch die Geschichte, wird darin gesetzt, dafs die Propheten in der Ekstase geredet haben, und somit das Fundament unserer ganzen Darstellung bestätigt.

Die Neueren, indem sie die Vergleichung der Erfüllung mit der Weissagung verschmähten, traten auf den Standpunkt der vor der Erfüllung Lebenden zurück, und entnahmen nun aus der durch ihre eigene Schuld fortdauernden Dunkelheit der Weissagungen einen Grund gegen die Göttlichkeit derselben. So sagt z. B. Ammon (Christologie p. XII.): „Die ganz einfachen, in kalter historischer Prosa aufgezeichneten Sätze: Israel hat keinen König, sondern einen Lehrer zu erwarten; dieser Lehrer wird unter Herodes zu Bethlehem geboren; er wird für die Wahrheit seiner Religion unter Tiberius sein Leben aufopfern; durch die Zerstörung Jerusalem's und die gänzliche Vernichtung des Jüdischen Staates breitet er seine Lehre in allen Welttheilen aus; — diese wenigen Sätze würden nicht nur den Charakter wahrer Vorhersagungen an sich tragen, sondern sie würden uns auch, sobald ihre Ächtheit erwiesen wäre, ungleich schätzbarer seyn, als alle Orakel des A. T. zusammen genommen." Allein es stehen uns, auch ohne dafs es uns vergönnt ist in die Tiefen der göttlichen Rathschlüsse einzudringen, hinreichende Gründe zu Gebote, um diese Anforderungen als ungegründet und mit dem Zwecke der Weissagungen un-

verträglich darzustellen, und die von Gott getroffene Einrichtung zu rechtfertigen. 1. Es ist dem Wesen Gottes zuwider, dafs er die Menschen zum Glauben zwinge. Er verbirgt sich in der Natur und Geschichte, damit er nur von den Suchenden gefunden werde. So gab er denn auch den Weissagungen so viel Klarheit, dafs diejenigen, welche sich nicht selbst täuschen wollten, den wesentlichen und für sie wichtigen Inhalt derselben erkennen konnten, dagegen so viele Dunkelheit, dafs die, welche der Wahrheit abgeneigt waren, nicht mit Gewalt gezwungen wurden, sie zu sehen. Mit demselben Rechte, mit dem man von den Weissagungen gröfsere Klarheit verlangt, könnte man auch verlangen, dafs Gott täglich Wunder thun solle, um die Verächter seines Namens von ihrer Thorheit zu überzeugen. 2. Hätten die Weissagungen die Klarheit der Geschichte, so würde ihre Erfüllung unmöglich gewesen seyn. Hätte Gott z. B. die so eben angeführten Sätze aufzeichnen lassen, wäre das Leben Christi, seine Verwerfung durch die Juden und ihre traurige Folge, die Zerstöhrung von Jerusalem, ebenso klar, genau, umständlich, zusammenhängend und selbst für die fleischlich Gesinnten verständlich beschrieben, wie im N. T., so würde der Rathschlufs der Erlösung, welcher den Tod Christi erforderte, nicht zur Ausführung gekommen seyn. Bei der gegenwärtigen Beschaffenheit der Mess. Weissagungen dagegen wurde der Zweck, die Frommen zu dem erschienenen Messias hinzuleiten, vollkommen erreicht, ohne dafs ein weit erhabenerer und wichtigerer Plan dadurch vereitelt wurde. 3. Auch auf die Gläubigen mufste das über gewisse Parthieen der Weissagung verbreitete Dunkel einen weit besseren Einflufs ausüben, als es die Klarheit gethan haben würde. Hätten z. B. die viele Jahrhunderte vor der Erscheinung Christi lebenden Gläubigen des A. B. gewufst, dafs seine Erscheinung sich noch so lange verzögern werde, wie sehr hätte da ihre Liebe erkalten und ihre Hoffnung gelähmt werden müssen! wie hätten die Messianischen Erwartungen der Mittelpunkt ihres ganzen religiösen

Lebens werden können? Hätten die Christen der ersten Jahrhunderte vorhergewufst, dafs die zweite Erscheinung Christi noch wenigstens 1800 Jahre ausbleiben werde, wie weit weniger eindringlich hätte ihnen diese Lehre seyn müssen, als da sie derselben zu jeder Stunde entgegensahen, da ihnen gesagt wurde, sie sollten wachen; denn sie werde kommen, wie ein Dieb in der Nacht, zu einer Stunde, in welcher sie dieselbe nicht erwarteten. 4. Wir haben schon mehrfach Gelegenheit gehabt zu bemerken, dafs ein grofser Theil der Messianischen Weissagungen bestimmt war, in der Gegenwart auf das Ganze des Volkes einzuwirken und es in der, wenn auch nur äufseren, Treue gegen den Herrn zu erhalten. Dieser Zweck würde bei einer der Klarheit der Geschichte gleichen Klarheit der Weissagung nicht haben erreicht werden können. Wohl aber wurde er erreicht durch eine Einrichtung der Weissagungen, bei der sogar ihr selbstverschuldetes Mifsverständnifs heilsame Folgen hatte. Das rohe und sinnliche Volk bemächtigte sich der Hülle, und glaubte in derselben das Wesen selbst zu haben; dadurch wurde denn beigetragen zur Erhaltung der äufseren Bedingungen, unter denen der wahre Gehalt der Weissagungen in's Leben treten konnte. 5. Fragt man, wozu der an und für sich, und nicht durch Schuld der fleischlichen Gesinnung dunkle Theil der Weissagungen gedient habe, so geben wir zu bedenken, dafs die Propheten, wie diefs schon aus den angeführten Neutestamentlichen Stellen hervorgeht, nicht blofs für ihre Zeitgenossen, sondern auch für die Nachwelt weissagten. Für die Zeitgenossen war der klare Theil vollkommen hinreichend. Wir schliefsen mit den Worten des trefflichen Pascal *(Pensées sur la religion. Amst.* 1734 *p.* 95*.)*, die sich zwar auf das Ganze der Offenbarung beziehen, aber auf die Weissagungen eine ganz besondere Anwendung leiden: *„Il y a assez de lumière pour ceux, qui ne desirent, que de voir, et assez d'obscurité pour ceux, qui ont une disposition contraire. — Il y a assez d'obscurité pour aveugler les reprouvez, et assez de clarté*

pour les condamner et les rendre inexcusables. — Le dessein de dieu est plus de perfectionner la volonté, que l'esprit. Or la clarté parfaite ne serviroit qu'à l'esprit, et nuiroit à la volonté. — S'il n'y avoit point d'obscurité, l'homme ne sentiroit pas sa corruption. S'il n'y avoit point de lumière, l'homme n'espereroit point de remede. — Tout tourne en bien pour les elûs jusqu'aux obscuritez de l'ecriture; car ils les honorent à cause des clartez divines, qu'ils y voyent: et tout tourne en mal aux reprouvez jusqu'aux clartez; car ils les blasphêment à cause des obscuritez, qu'ils n'entendent pas."

V. Eine Folge des Zustandes der Propheten bei ihren Weissagungen ist der dramatische Charakter derselben. Alles, Begebenheiten und Personen, bietet sich ihnen in der inneren Anschauung dar; diese ist gleichsam die Schaubühne, auf welcher die letzteren redend und handelnd auftreten. Vgl. z. B. Jes. 14 u. 63. Ps. 2. Daraus erklärt sich der häufige Wechsel der redenden Personen, zuweilen, wie Jes. 14, 3. 4 mit vorhergehender Bezeichnung, oft ohne dieselbe; daraus rechtfertigt sich die Annahme, dafs namentlich der Messias an mehreren Stellen redend eingeführt werde. Vgl. zu Ps. 2. 16. 22. Jes. 42. 49. *)

VI. Aus dem Zustande der Propheten läfst sich endlich die Annahme als wohlbegründet erweisen, dafs die bei ihnen beschriebenen symbolischen Handlungen gröfstentheils nicht äufserlich, sondern innerlich vorgegangen sind, eine Annahme, die, wie dieſs schon Maimonides einsah, **) durch die Beschaffen-

*) Gulich l. c. p. 92: „*Prosopopoeïae istae apud prophetas ἀκέφαλοι sunt multae. Quia nempe ut, quum res geritur, tales sermones audiuntur vel saltem audiri possunt sine omni nomenclatore, qui indicet quis ille sit, qui loquitur, ita prophetae in visione sermones audiunt et renuntiant.*"

**) Vgl. l. c. Cap. 46. Er sagt mit Recht: „*Absit ut deus prophetas suos stultis vel ebriis similes reddat eosque stultorum aut furiosorum actiones facere jubeat.*"

heit derselben nothwendig erfordert wird. Denn da das Gebiet der Propheten, so lange sie sich in der Ekstasis befanden, nicht die äufsere, sondern die innere Welt ist, so mufs jede von ihnen in der Ekstasis vorgenommene Handlung nothwendig eine innere seyn. Die Fälle, wo die symbolischen Handlungen sich als äufserlich verrichtet nachweisen lassen, sind als Ausnahmen zu betrachten, bei denen die Propheten aus ihrem eigentlichen Elemente herausgetreten sind. *) Vgl. die weitere Ausführung zu Hoseas Cap. 1 — 3.

---

*) Vgl. Jo. Smith l. c. p. 14: „*Prophetica scena, intra quam omnes peragebantur apparitiones, fuit ipsius prophetae phantasia, omniaque, quae deus ei revelata volebat dramatice in phantasia gerebantur, ita ut plures interdum inducerentur in scenam personae, inter quas propheta partes etiam suas agebat. Itaque prout dramaticus ille apparatus postulabat, oportuit eum, ut caeteros actores partes suas agere, aliquando verbis et narratione rerum gestarum, aut propositione quaestionum, aliquando eas partes ferentem, quas jussus erat per alios agere, adeoque eum non tantum sermone, sed etiam gestibus et actionibus locum suum inter alios obtinere.*"

Sechstes Capitel.

Beweismittel der Messianität der einzelnen Stellen.

Sollen die Messianischen Weissagungen den Zweck erreichen, zu dem sie gegeben worden, die Befestigung unseres Glaubens, so darf ihre Annahme nicht auf blofs subjectivem Dafürhalten und einem unsicheren Fühlen, das sich an einen einzelnen oft unrichtig gefafsten Ausdruck anschliefst, sondern es mufs auf festen Gründen beruhen, welche objectiv vollkommen gültig, nur von der aus dogmatischer Befangenheit hervorgehenden Willkühr verworfen werden können. Es läfst sich nicht läugnen, dafs die Kirchenväter und nicht wenige ältere Theologen sich hier die Sache viel zu leicht gemacht, und dadurch den Gegnern der Offenbarung zahlreiche Blöfsen gegeben haben. Wir sind zu einem gründlichen Verfahren hier um so mehr verpflichtet, da wir nicht wie sie, welche das allgemein Angenommene und nur von Einzelnen Bezweifelte zu beweisen unternahmen, auf eine zum Glauben geneigte und durch die kirchliche Tradition vorbereitete Gesinnung der Mehrzahl der Leser rechnen dürfen, sondern vielmehr bei derselben ein Mifstrauen voraussetzen müssen, welches geneigt ist, selbst der gründlichsten Beweisführung seine Zustimmung zu versagen. Allerdings dürfen wir auch auf diese Weise dieses Mifstrauen nur da zu überwinden hoffen, wo es nicht auf gänzlichem Unglauben an die göttliche Offenbarung, deren Realität zum Theil bei der Begründung der Messianität vorausgesetzt werden mufs, sondern auf dem Unvermögen beruht, durch selbstständige Untersuchung sich von den Fesseln einer ursprünglich aus diesem Unglauben hervorgegangenen Zeitansicht, welche Alles thut, diese ihre nie-

dere Herkunft vergessen zu machen, zu befreien. Doch ist unser Zweck auch vollkommen erreicht, wenn wir diefs, und daneben noch so viel erreichen, dafs die Gegner der Wahrheit genöthigt sind einzugestehen, dafs wir, unsern Standpunkt vorausgesetzt, uns keine Willkühr erlauben, und dafs nur ihr Standpunkt sie hindert, den gewonnenen Resultaten beizutreten.

Mit der positiven Beweisführung für die Messianische Erklärung mufs immer die Widerlegung der Gründe verbunden seyn, welche man dagegen vorgebracht hat. Dafs hier nichts, was in sich scheinbar ist, übergangen werden darf, versteht sich von selbst. Doch darf der Vertheidiger der Messianität sich nicht auf dasjenige, was ihm als solches erscheint und dessen Auslassung Unredlichkeit seyn würde, beschränken, sondern er mufs auch diejenigen Gründe berücksichtigen, deren innere Gehaltlosigkeit durch die beständige zuversichtliche Widerholung verdeckt worden ist. Das Interesse oder die Auctorität hat hier oft dem an und für sich ganz Unbedeutenden grofse Bedeutung beigelegt. Die Berücksichtigung auch schwacher Gründe gewährt noch den Vortheil, dafs sie auf das Interesse aufmerksam macht, welches die Untersuchungen der Gegner geleitet hat, und zeigt, dafs die Hauptdifferenz nicht etwa eine wissenschaftliche, sondern eine praktische ist. Zu diesem Zwecke ist es auch nothwendig, dafs man selbst die rein dogmatischen Gründe der Gegner nicht unerwähnt lasse, wobei jedoch die blofse Nachweisung genügt und die jedesmalige Widerlegung unnütz ist.

Die positiven Gründe für die Messianität sind folgende:

1) Eine Weissagung wird mit Recht auf den Messias bezogen, wenn nachgewiesen werden kann, dafs die speciellsten Angaben derselben in der Geschichte Christi ihre vollkommene Erfüllung und Bestätigung finden, während eine solche in der Geschichte eines anderen Subjectes nicht blofs unerweislich, sondern höchst unwahrscheinlich ist, oder wenn sich Züge finden, die in der Geschichte jedes anderen Subjectes der Natur

der Sache nach nicht vorkommen können. *) Das Erste findet z. B. bei Ps. 22 statt. Alle dort angegebenen Merkmale finden sich in der Geschichte Christi wieder; dafs sie bei David in derselben Verbindung vorgekommen seyen, ist höchst unwahrscheinlich, und mehreres Einzelne, wie die Durchborung der Hände und Füfse, die Theilung der Kleider, kann gar nicht auf ihn bezogen werden. — Das Zweite findet an allen den Stellen Anwendung, wo dem Subjecte göttliche Würde beigelegt wird. Mit vollem Rechte wird dieser Grund auch Jes. 53 angewandt. Ist nachgewiesen worden, dafs diese Stelle die Lehre von einer stellvertretenden Genugthuung enthält, so ist zugleich die Messianität gesichert, da eine durch Menschen bewirkte stellvertretende Genugthuung sich als mit den im A. T. herrschenden religiösen Begriffen in direktem Widerspruche stehend darthun läfst, hingegen die Geschichte von der durch Christum wirklich bewirkten stellvertretenden Genugthuung Zeugnifs ablegt. Dieses Beweismittels bedienten sich schon die Apostel. Vgl. Act. 2, 35 — 31. 34. 13, 36. Gegen seine Anwendung hat man eingewandt, dafs die Propheten als Dichter zu behandeln seyen, bei denen man nicht jeden einzelnen Zug zu urgiren, sondern Vieles als Exornation zu betrachten habe, wo sich dann die Anwendbarkeit entweder auf die Person des Dichters selbst, oder auf eine andere zu seiner Zeit lebende ergeben werde, dafs es willkührlich sey, den einen Theil der Schilderung, wofür sich in der Geschichte des Messias Bestätigung finde, wie z. B. Ps. 22 die Durchborung der Hände und Füfse, Jes. 53 die stellvertretende Genugthuung buchstäblich, dagegen das Übrige, wie Ps. 22 die Hunde, Löwen, Stiere, Jes. 53 die Krankheit und das Beutevertheilen uneigentlich zu erklären. Vgl. Meier, Hermeneut. des A. T. II. p. 479 ff. Allein dieser Einwand würde nur dann einigermafsen gegründet seyn, wenn uns gar

*) Zuweilen liefern schon die Überschriften einen Beweis für die Mess. Erkl. So z. B. Ps. 45 u. 110.

keine Mittel zur Scheidung des Bildlichen und Eigentlichen zu Gebote ständen. Dann stände es aber mit der Auslegung nicht blofs der Messianischen, sondern der Weissagungen überhaupt sehr übel. Wie wenig Schwierigkeit aber diese Scheidung habe, geht gerade aus den angeführten Beispielen hervor. Denn dafs Ps. 22 die Hunde, Löwen und Stiere nicht eigentlich genommen werden können, bedarf wohl keines Beweises; das Durchboren der Hände und Füfse dagegen kann nicht uneigentlich genommen werden, weil man dem Feinde nicht Hände und Füfse zu durchboren pflegt, die uneigentliche Redensart aber doch von einem herrschenden Gebrauche entnommen seyn müfste. Dafs man Jes. 53 die Krankheit und das Beutevertheilen uneigentlich, die stellvertretende Genugthuung dagegen eigentlich verstehen müsse, werden wir zu d. St. nachweisen. Insofern liegt allerdings diesem Einwande etwas Richtiges zu Grunde, als verlangt werden kann, dafs wir, bevor wir die ausschliefsliche Beziehung einer Stelle auf den Messias aus inneren Gründen behaupten, die eigentliche Auffassung der in ihr enthaltenen Angaben rechtfertigen.

2) Ein nicht unbedeutender Beweis für die Messianität läfst sich aus den Parallelstellen führen. Diese sind von doppelter Art. 1. Nicht selten finden sich in späteren Weissagungen, in denen der Messianische Charakter bestimmter ausgeprägt ist, deutliche Beziehungen auf frühere, in denen der Messias in allgemeineren Umrissen gezeichnet worden. So bedient sich z. B. Ezechiel Cap. 21, 27 in einer erweislich Messianischen Weissagung der Worte von Gen. 49, 10. So nimmt Ps. 72, 17 die Verheifsungen an die Patriarchen wieder auf und läfst sie durch den Messias erfüllt werden. Sach. Cap. 6, 13 findet sich eine deutliche Beziehung auf Ps. 110. 2. In anderen Fällen läfst es sich nachweisen, dafs mehrere Stellen sich nothwendig auf ein und dasselbe Subject beziehen müssen, und hier kommen dann alle die Merkmale, welche für die Messianität der einen sprechen, auch den übrigen zu Gute, und die

Mes-

Messianität der unbestimmteren läfst sich aus den bestimmteren erweisen. So sprechen für die Messianität von Jes. 42. 49. 50. 61 aufser den in diesen Stellen selbst liegenden Gründen die weit gewichtigeren, durch welche die über allen Zweifel erhabene Messianität von Cap. 53 erweislich ist. So ist mit der Messianität von Ps. 110 zugleich die Messianität von Ps. 2. 45. 72 erwiesen. Vgl. andere Beispiele bei Pareau l. c. p. 501 sqq.

3) Das Gewicht dieser beiden Gründe wird noch verstärkt, wenn nachgewiesen werden kann, dafs eine Weissagung von den älteren Juden, deren exegetische Ansichten noch nicht durch die Polemik gegen die Christen bestimmt wurden, Messianisch erklärt worden ist. (Vgl. Kleuker, über die Altonaer Bibel p. 154 ff.) Bei einem Volke, das einen so stabilen Charakter hat und so sehr an der Überlieferung der Vorzeit festhält, wie die Juden, hat auch die exegetische Tradition keine geringe Bedeutung. Dieſs wird auch in andern Beziehungen in neuerer Zeit allgemein anerkannt. Man rechnet die Jüdische Tradition unter die Hauptmittel der Worterklärung, und wirklich sind wir in manchen Fällen auf sie allein hingewiesen, da ja auch die Auctorität der alten Übersetzungen hauptsächlich nur darauf beruht, dafs sie von der Tradition Zeugnifs ablegen. Vgl. Gesenius Gesch. der hebr. Sprache und Schr. S. 70 ff. 93 ff. De Wette Einl. in's A. T. §. 35. Man behauptet in neuerer Zeit allgemein den späteren Ursprung des Vocalisations- und Accentuationssystems in seiner gegenwärtigen Gestalt, und doch wagt man es nur dann von demselben abzugehen, wenn die zwingendsten Gründe dazu vorhanden zu seyn scheinen, doch offenbar aus keiner anderen Ursache, als weil man die Auctorität der Jüdischen Tradition, für welche die nähere Untersuchung das glänzendste Zeugnifs ablegt, anerkennt. Wie inconsequent wäre es daher, wenn man der exegetischen Tradition auf der einen Seite so viel, auf der anderen gar nichts einräumen wollte! Ihre Beweiskraft ist um so höher

anzuschlagen, wenn der durch die exegetische Tradition gegebene Sinn im Widerspruche steht gegen die Gesinnungen und Wünsche des Volkes. Denn dann läfst sich wohl ein Grund denken, warum dieser Sinn verworfen, nicht aber warum er, ohne dafs er der richtige und ursprünglich beabsichtigte war, angenommen werden konnte. Wenn z. B. die Jüdische Tradition in Jes. 53 und Ps. 22 den leidenden Messias findet, so ist diefs von weit gröfserem Gewichte, als wenn sie andere Stellen Messianisch deutet, wo von dem Messias in Herrlichkeit die Rede ist. Die Hauptquellen der Jüdischen Tradition sind: das N. T., die alten Chaldäischen Paraphrasen, die Cabbalistischen Schriften, besonders das Buch Sohar, der Talmud, die unter dem Namen Medraschim bekannten Sammlungen alter Jüdischer Schrifterklärungen, die Schriften der späteren Jüdischen Commentatoren, welche manchmal die traditionelle Erklärung anführen, auch da wo sie durch dogmatisches Interesse bewogen werden von derselben abzugehen, endlich die Schriften der Kirchenväter, namentlich des Hieronymus. Sammlungen der Zeugnisse aus Jüdischen Schriften findet man in folgenden Werken: *Raymundi Martini pugio fidei adversus Mauros et Judaeos cum observatt. Jos. de Voisin ed. Jo. Bened. Carpzov. Lips.* 1687 *fol.* — *Petr. Galatini opus de arcanis Catholicae veritatis. Basil.* 1561. *fol.* — *Christ. Schöttgenii horae Hebr. et Talm., in theologiam Judaeorum — antiquam et orthodoxam de Messia impensae. Tomus II. Dresd.* 1742. 4, und in einem Deutschen Werke desselben Verf.: Jesus der wahre Messias aus der alten und reinen Jüdischen Theologie dargethan und erläutert. Leipz. 1748. 8.

4) Die bedeutendste Stelle unter den äufseren Gründen nimmt das Zeugnifs des N. T. ein. Hier mufs jedoch vor Allem entschieden werden, ob eine Alttestamentliche Stelle von Christo oder von den Aposteln eigentlich und ausschliefslich von Christo erklärt wird. Hierin haben die älteren Theologen vielfach gefehlt, indem sie aus einer jeden Anführung im N. T.

ohne Weiteres schlossen, dafs eine Stelle eine persönlich Messianische Weissagung sey. Oft ist diese Entscheidung gar nicht schwierig; so z. B. bei Ps. 16, und Jes. 7, 14. Vgl. zu d. St. Weniger gesichert ist die Messianische Erklärung, wenn eine Alttestamentliche Stelle blofs mit den Formeln: καθὼς γέγραπται, καὶ ἐπληρώθη, τότε ἐπληρώθη, ἵνα πληρωθῇ oder ὅπως πληρωθῇ angeführt wird. Diese Formeln sind weiteren Umfanges; sie stehen, aufser wo eine eigentliche Erfüllung einer persönlichen Weissagung nachgewiesen werden soll, noch in folgenden Fällen. 1. Zuweilen dann, wenn nur eine Wiederholung des in der Geschichte des Vorbildes Vorgekommenen in der Geschichte des Vorgebildeten gezeigt werden soll. Hier findet allerdings gewissermaafsen eine Erfüllung im eigentlichen Sinne statt, insofern die Übereinstimmung der Schicksale des Vorbildes und des Vorgebildeten eine von Gott angeordnete ist. Den deutlichsten Beweis liefert Marc. 9, 13: ἀλλὰ λέγω ὑμῖν, ὅτι καὶ Ἠλίας ἐλήλυθε καὶ ἐποίησαν αὐτῷ ὅσα ἠθέλησαν, καθὼς γέγραπται ἐπ' αὐτόν. Christus sagt dort, dafs in der Geschichte des Johannes sich die Geschichte seines Vorbildes Elias wiederholen müsse, ja er betrachtet die Geschichte des Elias als eine Weissagung der Geschichte des Johannes. Mit Recht zieht Olshausen *) eben dahin auch die Stelle Joh. 19, 35, wo Johannes, nachdem er erzählt hat, wie Christo die Beine nicht zerschlagen worden, hinzufügt: ἐγένετο γὰρ ταῦτα, ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ· ὀστοῦν οὐ συντριβήσεται αὐτοῦ. Diese Worte sind nicht etwa, wie Steudel (in der Beurtheilung der Schrift von Olshausen, Bengel's Archiv 7 p. 427) annimmt, aus Ps. 34, 21 entnommen, wo sich nur eine ähnliche, nicht aber eine vollkommen übereinstimmende Stelle findet, sondern aus 2 Mos. 12, 46. 4 Mos. 9, 12. Dort wird verboten dem

*) Ein Wort üb. tiefern Schriftsinn. Königsb. 1824 p. 65. Vgl. dess. V. Sendschreiben an Steudel üb. die Bibl. Schriftausl. Hamb. 1825 p. 15.

Osterlamme die Beine zu zerbrechen, und nur indem Johannes das Osterlamm als ein Vorbild Christi betrachtet, kann er diese Begebenheit mit dem dortigen Ausspruche in Verbindung setzen. Von der Anwendbarkeit desjenigen, was von dem Vorbilde ausgesagt worden, auf das Vorgebildete, ist er so überzeugt, dafs er gleich darauf damit eine eigentlich Messianische Weissagung zusammenstellt. Hieher gehört vielleicht auch Matth. 2, 15, wo Matthäus, nachdem er den Aufenthalt Christi in Ägypten berichtet hat, sagt: ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ τοῦ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος· ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν υἱόν μου. Die angeführte Stelle Hoseas 11, 1 kann nach dem Contexte unmöglich anders als auf das Volk Israel gehen, und Matthäus war gewifs weit entfernt sie als eigentliche Weissagung auf Christum zu betrachten. Er bezieht sie aber insofern auf Christum, als das Volk Israel, nach der einen Seite hin, auf seine Erwählung gesehen oder als Sohn Gottes, ein Vorbild Christi war, während es nach einer andern Seite hin, in Bezug auf sein Verhalten gegen Gott, den natürlichen Menschen darstellt. 2. Es stehen diese Formeln zuweilen auch dann, wenn ein Ausspruch des A. T. zwar eigentlich allgemeiner ist, so dafs er auf alle darunter begriffene einzelne Verhältnisse angewandt werden kann, doch so, dafs erst in der Geschichte Christi das ideal aufgefafste Verhältnifs als ein vollkommen reales erschienen, erst hier die Wirklichkeit mit der Idee vollkommen zusammengefallen ist. Als Beispiel mögen die Neutestamentlichen Anführungen von Ps. 69 dienen. David stellt in diesem, aller Wahrscheinlichkeit nach nicht aus individueller Veranlassung hervorgegangenen Psalme das Verhältnifs eines um Gottes willen leidenden Frommen zu den Gottlosen dar. Diefs ideale Verhältnifs realisirte sich am vollkommensten in dem Verhältnisse Christi zu dem Verräther Judas. Daher wird mit Recht v. 10 d. Ps. Joh. 2, 17, v. 5 Joh. 15, 25 auf Christum und v. 26, Act. 1, 20 auf Judas bezogen. Die heiligen Schriftsteller hatten um so mehr Recht eine Erfüllung solcher Aussprüche in der Geschichte

Christi anzunehmen, da sie von dem Grundsatze ausgingen, dafs die Verfasser der Psalmen unter besonderer Einwirkung des heiligen Geistes geredet haben, woraus dann folgte, dafs die ideale Schilderung sehr wohl, ohne dafs es dem Verf. des Psalmes bewufst war, eine beabsichtigte Beziehung auf das reale Verhältnifs haben konnte. Daraus erklärt es sich, wie sie selbst bei einzelnen zunächst bildlich aufzufassenden Zügen, wie bei der Tränkung mit Essig (vgl. v. 22 mit Joh. 19, 28) die Übereinstimmung mit der Geschichte Christi nachweisen. Dasselbe gilt auch in Bezug auf die Anführungen von Ps. 41, vgl. Joh. 13, 18 u. Act. 1, 16, wo die Annahme eines bloßen *simile* durch die Art der Anführung: ἔδει πληρωθῆναι τὴν γραφὴν ταύτην, ἣν προεῖπε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον διὰ στόματος Δαβίδ, vollkommen ausgeschlossen wird. 3. Die heiligen Schriftsteller bedienen sich dieser Formeln zuweilen dann, wenn ein Ausspruch des Alten Testamentes zwar nicht in seiner individuellen Bestimmtheit, wohl aber nach der zu Grunde liegenden Idee auf Personen und Begebenheiten des N. T. geht. So führt Christus selbst Matth. 13, 14 mit den Worten: καὶ ἀναπληροῦται αὐτοῖς ἡ προφητεία Ἡσαΐου die Stelle Jesaias 6, 9. 10 in Beziehung auf die ungläubigen Juden seiner Zeit an, die doch zunächst sich auf die Zeitgenossen des Propheten bezieht, wie dieß von Paulus, der Act. 28, 25 dieselbe Stelle mit den Worten anführt: καλῶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐλάλησε διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου πρὸς τοὺς πατέρας ἡμῶν, ausdrücklich gesagt wird. Vgl. Matth. 15, 7. Dasselbe gilt auch in Bezug auf die Anführung von Ps. 68. Eph. 4, 8 — 10. Die innere Verbindung zwischen beiden Begebenheiten ist unverkennbar. So wie Jehovah in dem Psalme geschildert wird als herabgekommen um dem Volke des A. B. leibliche Gaben zu geben, und als, nachdem er dieß gethan, wieder zum Himmel zurückgekehrt, so ist Christus, mit dem Jehovah des A. B. identisch, herabgekommen um dem Volke des N. B. geistliche Gaben zu bringen und hat sich dann wieder zu seinem erhabenen Wohnsitze er-

hoben. Auch hier darf man die Erfüllung nicht als eine zufällige, sondern man mufs sie als eine vom heiligen Geiste beabsichtigte betrachten, wie diefs schon aus der Art hervorgeht, wie Paulus die Psalmenstelle behandelt. 4. Zuweilen werden diese Formeln da gebraucht, wo ein Ausspruch zwar direkt und eigentlich auf die Person geht, auf die er bezogen wird, jedoch in weiterer und höherer Beziehung, von der die engere und niedere, in Bezug auf welche er angeführt wird, nur ein einzelner allerdings nothwendiger Ausfluſs und eine einzelne Folge, oder nur ein Abbild ist. So heifst es Matth. 8, 17, nachdem die Krankenheilungen Christi erzählt worden sind: ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος· αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβε καὶ τὰς νόσους ἐβάστασε, während dieselbe Stelle Jes. 53 anderwärts, wie 1 Petr. 2, 24 mit Recht auf die Wegschaffung der geistigen Übel durch Christum bezogen wird, welche durch seine leiblichen Krankenheilungen abgebildet wurde. Vgl. z. d. St. So fügt Johannes Cap. 18, 9 nachdem er die liebende Sorge Christi für das leibliche Wohl seiner Jünger berichtet hat, hinzu: ἵνα πληρωθῇ ὁ λόγος, ὃν εἶπεν, ὅτι οὓς δέδωκας μοι, οὐκ ἀπώλεσα ἐξ αὐτῶν οὐδένα, sich auf einen Ausspruch Christi berufend, der zunächst seine liebende Sorge für das geistliche Wohl seiner Jünger und ihren glücklichen Erfolg bezeichnete, die aber mit der Sorge für das leibliche Wohl aus ein und derselben Wurzel hervorging. 5. An einigen wenigen Stellen kommen diese Formeln vor, wo ein blofses *simile* angeführt wird. Anders können wir es wenigstens nicht auffassen, wenn Matth. 2, 17 bei Erzählung des Bethlehemitischen Kindermordes mit der Formel: τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν ὑπὸ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου die Stelle Jeremias 31, 15 angeführt wird, welche sich auf die Wegführung der Juden in's Exil bezieht. Einen inneren von Gott beabsichtigten Zusammenhang zwischen beiden Begebenheiten sind wir nicht im Stande wahrzunehmen. Ebenso ergeht es uns auch mit der Stelle Matth, 13, 35. Matthäus fügt dort, nachdem er berichtet

hat, wie Christus in Gleichnissen zu dem Volke geredet, hinzu: ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος· ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου u. s. w. Es sind dieſs die Anfangsworte von Ps. 78. Das Passende der Anführung als *simile* ist ganz unverkennbar. So wie Assaph dort seine Belehrungen in geschichtlicher Einkleidung vortrug, und zwar so, daſs der eigentliche Sinn seiner Rede nur dem tiefer Eingehenden und sich nicht mit den geschichtlichen Thatsachen als solchen Begnügenden klar wurde, so trug auch Christus in ähnlicher Einkleidung die tiefsten Wahrheiten vor, welche dem groſsen Haufen verborgen blieben. Dagegen läſst sich kaum einsehen, wie sich ohne die gewaltsamsten und gezwungensten Hypothesen ein innerer von Gott beabsichtigter Zusammenhang zwischen diesem Psalm und der Begebenheit, bei welcher Matthäus ihn anführt, nachweisen lasse. Wir treten also insofern Knapp (*opuscc. p.* 609 und Dogm. II. p. 136) und Steudel (l. c. p. 444) gegen Olshausen (l. c. p. 30 ff.) bei, als auch wir annehmen, daſs die angeführten Formeln zuweilen ein bloſses *simile* bezeichnen. Es läſst sich auch kaum begreifen, wie Olshausen, dem wir gerne zugeben, daſs man eine Menge von Stellen hieher gezogen hat, bei denen die Anführung auf weit tieferem Grunde beruht, von vorn herein und ohne Rücksicht auf die einzelnen Stellen diese Annahme als der Ehre Christi und der Apostel zu nahe tretend bestreiten könne. Dieſs würde doch auf jeden Fall nur dann statt finden, wenn aus den Formeln hervorginge, daſs die heiligen Schriftsteller eine tiefere Verbindung, als die der bloſsen Ähnlichkeit bezeichnen wollten. Dieſs muſs aus dem Sprachgebrauch entschieden werden; die Partikeln ἵνα und ὅπως, von denen noch dazu nur an der letzteren Stelle die eine vorkommt, können hier keine engere Verbindung begründen, da sie in dem ungenauen Sprachgebrauche des N. T. erweislich in weiterer Bedeutung vorkommen, wie im rein griechischen. Vgl. gegen Fritsche *(excurs.* 1 *ad Matth.)*, Winer (Grammatik des N. T. II. p. 117 ff.).

Überhaupt aber gilt von solchen Citirformeln, was von Sprüchwörtern. Man darf ihre Bedeutung nicht nach den einzelnen Wörtern bestimmen, sondern man mufs untersuchen, in welcher Bedeutung die ganze Redensart gebraucht wird. Hier entscheidet aber der Sprachgebrauch für die allerweiteste Bedeutung, in welcher die entsprechenden Redensarten לקיים מה שנאמר u. a. im Talmud und in andern Schriften vorkommen. *) (Vgl. *Surenhus.* βιβλ. καταλλαγ. *p.* 2 *ff.* *Wähner antiquitatt. Hebr. I. p.* 527 *ff.)* Von unredlicher Anbequemung kann hier also nicht die Rede seyn und von einem nutzlosen, und daher der heil. Schrift unwürdigen Gebrauche eben so wenig, da jede Art von Anknüpfung an das A. T. geeignet war den Juden, für die namentlich Matthäus vorzugsweise schrieb, das Evangelium näher zu bringen. Bei diesem weiten Gebrauche der angeführten Citirformeln mufs aus anderen Gründen entschieden werden, ob die Verff. des N. T. eine Stelle als eigentliche persönliche Weissagung, oder in einer der anderen angeführten Beziehungen anführen. In nicht wenigen Fällen läfst sich diefs aus dem N. T. selbst entscheiden. Ist diefs nicht der Fall, so kann der Beweis aus dem N. T. nur als Nebenbeweis gelten, der erst dann in Kraft tritt, wenn die persönlich Messianische Beziehung aus inneren Gründen erwiesen worden.

Sobald aber der Beweis geführt werden kann, dafs eine Stelle von Christus oder seinen Aposteln eigentlich Messianisch erklärt wird, so ist derselbe schon für sich allein hinreichend, und wir müssen von vorn herein annehmen, dafs alle Schwierigkeiten, welche man der Messianischen Erklärung entgegenstellt, nur scheinbar sind. — Man hat hier, seit man durch falsche

*) Wie sehr die Bedeutung solcher an und für sich bestimmterer Formen in dem gewöhnlichen Sprachgebrauche verallgemeinert werden kann, zeigt unter anderen eine Stelle des Hieronymus (*ep.* 103 *ad Paulin.*) „*Caeterum Socraticum illud impletur in nobis: hoc tantulum scio, quod nescio.*"

Erklärung des A. T. mit der Erklärung Christi und der Apostel in Gegensatz getreten war, verschiedene Mittel angewandt, um ihre Auctorität zu beseitigen. Ehe man es wagte zu dem Äufsersten zu schreiten, bediente man sich einer doppelten Aushülfe. Entweder man behauptete nach Semler's Vorgange, *(apparat. ad liber. N. T. interpret. p. 94. 95)* dafs Christus und die Apostel, selbst weit entfernt im A. T. Messianische Weissagungen im eigentlichen Sinne zu finden, sich nur aus einer weisen Lehrklugheit den herrschenden Vorurtheilen anbequemt haben — oder man suchte durch die gezwungensten Deutungen den Beweis zu führen, dafs man nur irrigerweise angenommen, dafs Christus und die Apostel Stellen des A. T. Messianisch erklärt haben. So Eckermann in seinen Beiträgen, Bd. 1. — Endlich, als Alles gehörig vorbereitet war, verwarf man selbst diese gezwungenen Auskunftsmittel und erklärte ganz offen, dafs Christus und die Apostel bei der Auslegung des A. T. nicht von festen hermeneutischen Grundsätzen, oder von einer bestimmten exegetischen Tradition geleitet worden, sondern nur einer willkührlichen Combination gefolgt seyen. Vgl. z. B. Gesenius Comm. z. Jesaias III. p. 160. 61. Somit hat man uns der Widerlegung der beiden früheren Ansichten überhoben. — Die letzte Behauptung aber verdient, falls man so weit geht Christo selbst die richtige Auslegung abzusprechen, gar keine Widerlegung. Sie ist ein reines Erzeugnifs des Unglaubens. *) Denn ist Christus wahrer Gott, war es sein Geist,

*) Sie ist, wie sie es als solches auch nicht anders seyn kann, nichtsweniger als neu, wenn sie es auch noch nie gewagt hat so offen und frei hervorzutreten, wie sie es jetzt thut. Diefs geht unter anderen hervor aus folgender merkwürdigen Stelle des Franc. Junius, Vorr. zu d. Schrift: *parallela sacra*: „*De atheis non fuissem unquam ita crediturus, nisi me tenellum adhuc ipsorum agmina summo discrimine salutis meae sollicitassent ante triginta annos, cum literis humanioribus operam in Gallia darem. Vidi enim puer, vidi eo tempore versutissimas illorum technas et machinationes, quum animae imprudenti meae facerent insidias periculosissime. Illi enim*

der in den Propheten redete, wie sollte er dann nicht eine tiefere Einsicht in die Schrift besessen haben, als wir, die wir nur durch ihn in das Verständnifs derselben eingeleitet werden können? Wohl aber müssen wir die aus einem andern Grunde, aus unfreiwilliger Abhängigkeit von den rationalistischen Untersuchungen über das A. T., hervorgegangene Ansicht derer berücksichtigen, welche zwar der Auctorität Christi sich demüthig unterordnen, dagegen aber den Gegnern insofern beitreten, als sie die Unfehlbarkeit der Apostel auf das Dogmatische und Moralische beschränken, und ihre Fehlbarkeit, so wie in den Beweisen überhaupt, so namentlich in der Auslegung des A. T. behaupten. Was man für diese Ansicht anführt, ist, dafs die Irrthumsfreiheit der Apostel in Bezug auf die Auslegung des A. T. mit der Prüfung der von ihnen ausgelegten Stellen nicht vereinbar sey. Setzte man diefs nicht voraus — und dafs diefs mit Unrecht geschehe, wird sich hoffentlich im Verlaufe dieses Werkes für die mit uns auf gleichem Standpunkt des Glaubens stehenden hinreichend ergeben — und zöge man, einmal alles Einzelne aufser Augen lassend, nur aus seinen eigenen Grundsätzen die nothwendigen Folgerungen, so würde man sich nicht zu einer Annahme verstehen, die nicht nur den Gegnern eine grofse Blöfse gibt, sondern selbst auf die Festigkeit und Consequenz des eigenen Glaubens nachtheilig einwirken mufs. Denn dafs die Festigkeit des Glaubens gewinne, wenn man die Nebensachen daran gebe, beruht doch wohl nur auf einer Selbsttäuschung, deren Erfahrungswidriges leicht durch

---

non solum τα ἐναντιοφανῆ ὡς ἐνάντια gloriosissime obtrudebant, quae in script. sacr. affirmabant esse quam plurima, verum etiam ipsius Christi Evangelistarum Apostolorumque (at quorum hominum!) sermones fere singulos scriptaque carpebant τῆς ἑτεροφωνίας nomine, eamque ut probarent arbitratu suo acervatim proferebant ex V. T. locos, qui adducuntur in Novo. Garriebant res plane diversas eum in modum confusas esse, imperite ab illis factum clamabant, et fieri a nobis impie, qui autoribus et artificibus adeo imperitis fidem haberemus.

die Anführung analoger Fälle nachgewiesen werden kann. Wächst z. B. die Moralität, wenn wir uns im Kleinen gehen lassen und nur im Grofsen suchen treu zu seyn, oder ist vielmehr die Treue im Kleinen das sicherste Mittel ihres Wachsthums? Nur dann würde diese Behauptung richtig seyn, wenn mit der consequenten Ausdehnung des Glaubens auch auf das Geringste, die Überschätzung des Geringen im Verhältnifs zu der Hauptsache nothwendig verbunden wäre. Diefs kann bei einzelnen Individuen der Fall seyn, aber es ist deshalb keine nothwendige Folge, wie sich diefs schon durch das Beispiel zahlreicher anderer Individuen darthun läfst. Wie sehr aber diese Behauptung der Natur des Glaubens widerspreche, geht schon daraus hervor, dafs das einstimmige Urtheil der christlichen Laien, auf das man sich in dieser Sache mit vollem Rechte berufen darf, gegen dieselbe ausfallen wird. Es wird durch die nicht wenigen Fälle bestätigt, wo die Zweifel unbefestigter Gemüther gerade an diesem Punkte einen Anhalt finden und von dort aus sich weiter verbreiten. Und diefs können wir nicht anders, als sehr natürlich finden. Denn die Behauptung einer Fehlbarkeit der Apostel in den Beweisen und ihrer Unfehlbarkeit in dem Dogmatischen und Moralischen ist ja eine ganz willkührliche, die sich Jedem als nur aus Verlegenheit hervorgegangen kund gibt. Die Aussprüche Christi, worin er den Aposteln die Unfehlbarkeit beilegt und deren Anführung nicht hieher gehört, sind ganz allgemein; entweder sie sind beweisend, und dann sagen sie auch die Irrthumsfreiheit in den Beweisen aus, oder sie sind nicht beweisend, und dann mufs auch die Fehlbarkeit der Apostel in der Lehre zugegeben werden. Waren die Apostel aber in Beweisen und Lehre fehlbar, so müssen wir die Möglichkeit des Irrthums auch in den Reden Christi anerkennen, die uns ja durch die Apostel überliefert worden sind und welche sie, ehe sie durch den heiligen Geist in alle Wahrheit geleitet wurden, so häufig misverstanden. So läfst sich also von diesem Punkte aus, wenn man nur consequent fortzweifelt,

richtig bis zum Ende gelangen. — Ferner, diese Behauptung würde auch schon psychologisch ganz unwahrscheinlich seyn; denn die Unfehlbarkeit mufste doch den Aposteln durch eine einwohnende göttliche Kraft zu Theil werden. Es wäre aber gewifs eine sonderbare Kraft, die ihren Einflufs blofs auf die Lehre, nicht aber auf die Beweise erstreckte, zumal da der Unterschied zwischen Lehre und zwischen Beweisen ein fliefsender ist. — Das Unnatürliche dieser Scheidung mufs Jedem klar werden, der das Auge einmal fest auf diesen Gegenstand richten will. Wer sollte, wenn er diefs thut, und sich nicht, wie es gewöhnlich geschieht, durch Abstrahiren vor der Gefahr bewahrt, ohne jedoch verhüten zu können, dafs ein geheimer Keim des Zweifels im Innersten der Seele zurückbleibt, z. B. nicht an der Irrthumsfreiheit des Apostels Petrus auch in der Lehre irre werden, wenn die ganze Argumentation, wodurch er in seiner nach Ausgiefsung des Geistes gehaltenen Rede Ps. 16 nicht nur auf Christum bezieht, sondern auch die Beziehung auf David bestreitet, eine unrichtige ist? Dazu kommt noch Folgendes. Es wird in dem Evangelio erzählt, dafs Christus selbst seinen Jüngern die Stellen ausgelegt habe, die von ihm, namentlich von seinem Leiden und von seiner Auferstehung handelten. Vgl. Luc. 24, 25 — 27. 44 — 47. Ist es nun nicht höchst wahrscheinlich, dafs die Stellen, welche die Apostel besonders urgiren, gerade diejenigen seyen, welche ihnen von Christo ausgelegt wurden? Müssen wir nicht schon deshalb fürchten, indem wir ihre Auctorität verwerfen, zugleich der Auctorität Christi zu nahe zu treten? — Wir berufen uns hier noch auf das Zeugnifs der christlichen Kirche aller Jahrhunderte. Stets hat die Auslegung Christi nicht blofs, sondern auch der Apostel als die authentische und normale gegolten, und wenn Einzelne das Gegentheil behaupteten, so wurde diefs als eine Verirrung in das Gebiet des Unglaubens betrachtet. Was aber so allgemein und durchgängig ist, das mufs mit dem christlichen Grundbewufstseyn nicht in eine willkührliche Ver-

bindung gesetzt seyn, sondern mit Nothwendigkeit aus demselben hervorgehen; und wenn schon die ältesten Kirchenväter sich auf die Auctorität der Apostel bei ihren Anführungen des A. T. gründen, so müssen doch wohl die Apostel selbst diese Auctorität in Anspruch genommen haben. Thaten sie aber dieses, ohne dazu berechtigt zu seyn, so war das schon ein Irrthum in der Lehre, dessen Möglichkeit man doch selbst bestreitet. Dafs sie es gethan haben, läfst sich auch noch auf andere Weise begründen. Waren die Apostel in Bezug auf die Beweise und namentlich auf die Schrifterklärung allein auf sich selbst gewiesen und fehlbar, so sollte man doch erwarten, dafs sie selbst darüber irgend eine Andeutung gäben, wie sie ja sonst wohl zu unterscheiden wissen zwischen dem was aus ihrer eigenen, durch die ordentlichen Wirkungen des Geistes Gottes erleuchteten und geheiligten Seele, und dem was unmittelbar vom Geiste Gottes ausgeht. Vgl. 1 Cor. 7, 6. 12. 40. Eine solche Andeutung findet sich aber nirgends; vielmehr treten die Apostel bei ihren Schrifterklärungen mit derselben Festigkeit und Sicherheit auf, wie bei ihren Lehren. — Endlich, vergleichen wir unbefangen die Schrifterklärungen Christi und der Apostel, so zeigt es sich, dafs sie ganz gleichartig sind; wir können also kaum die Richtigkeit der von den Aposteln gegebenen verwerfen, ohne zugleich geheimen Zweifel an der Richtigkeit der Erklärungen des Herrn selbst zu hegen. — Dafs es kein unwichtiger Gegenstand sey, um welchen es sich hier handelt wird Manchem einleuchtender werden durch folgende Stelle Herder's, der hier gewifs als unpartheiisch gelten kann. Er sagt (Briefe über das Stud. d. Theol. p. 214 ff.): „Ich hörte häufig behaupten: die Stellen und Weissagungen des A. T. seyen in unserem Gesalbten meistens nur durch Accomodation erfüllt, nicht anders. Im A. T. hätten sie einen anderen Sinn, anderen Zusammenhang, andere Absicht. Sie seyen nur durch Volkswahn, durch falsche Regeln jüdischer Auslegung und Deutungskünste, durch Unwissenheit derer, die sie citirt, auf Chris-

stum herübergezogen, herübergezwungen. Kurz wir haben nur durch's *beneficium* der Allusion und Judendeutung einen accommodirten Christus. — Spotten kann ich hierüber nicht, mein Freund, ich bedaure. Wenn ich auch nicht die geringste bessere Auskunft wüfste, ich würde immer noch, wenn auch zuletzt mich selbst bedauren. Denn denken Sie ernstlich und unpartheiisch wohin zuletzt die Sache kommt? Ich will's zugeben, dafs Paulus als ein Schüler der Rabbinen, dafs die Evangelisten, sofern sie als Juden für Juden schrieben, in unwesentlichen Dingen, zur Erläuterung, zur Illustration κατ' ἄνθρωπον, dergleichen Anspielungen und Lieblingsdeutungen haben machen dürfen; die Hauptsache, wenn sie sich auf andere und bessere Beweise stützte, verlöre durch diese mifsliche Nachbarschaft nichts oder wenig. Setzen Sie aber nun, dafs sie auch in der Hauptsache dergleichen Beweise anführten, dafs Christus selbst sich in seiner Hauptsache auf solche Accommodationen stützte, über die wir jetzt hinaus sind; sagen Sie, wo bliebe nun, ich will nicht sagen: Theopneustie, sondern nur das gewisse Werk eines Gottes der Wahrheit. Sandte dieser seinen Sohn in die Welt, konnte er ihn nicht unter unfehlbarern Kennzeichen senden? Konnte er ihn und seine Zeugen nicht wenigstens vor der Anführung fehlbarer Kennzeichen bewahren? Dafs Jesus ein redlicher Mann gewesen, kann der schwache Zweifler gern zugeben; aber konnte der redliche Mann sich nicht trügen? Konnte er sich nicht um so mehr trügen, als in seiner Seele ein Überschwung von guten für ihn unerreichbaren Absichten war? Und wenn er sich trog, auch nur in der Anwendung einer Weissagung trog, die eigentlich nicht auf ihn gestellt war, die er nur durch Accommodation sich zum Kleide machte, warum bestätigte ihn Gott durch Wunder? Durch's gröfseste Wunder seiner Auferstehung? Wollte er uns eine Fallbrücke bauen zwischen Trug im Auslegen und Redlichkeit im Handeln, zwischen sich irren und es gut meinen? Es wäre die gefährlichste Fallbrücke, die je

gebaut ward, nicht blofs für das Jüdische Volk, sondern für alle Völker und Zeiten, denen A. T. und Christenthum je in die Hände käme. Wie? ein Christus für alle Zeiten, für alle Nationen gesandt; und nach Jüdischen Accommodationen, die auch seine Zeit vielleicht nicht alle annahm, und nur für sie, und zwar für den schwächsten, ungelehrtesten Theil derselben erwiesen? Er kommt vom Gotte der Wahrheit, und dieser hätte auf die Dämmerung, auf den Nebel einer Zeitverbindung gebaut? er hätte ihn durch Wunder so unläugbar, durch Anwendung der Weissagungen aber so mangelhaft, so mifslich erwiesen? Denn was Er und seine Diener für sich anführen, führen wir entweder gar nicht mehr an, oder lassen es nur noch ehrenthalber so stehen; gegentheils worauf wir am meisten bauen, darauf bauen sie nicht, und wer weifs, ob wir selbst in kurzem noch darauf bauen werden? Der Ausleger kehrt sich nicht an's Dogma und schneidet weg: das Dogma greift nach diesen, nach jenen Halmen; wie wenn der Rain nun da ist und die letzte Sichel schlüge; wie denn? — Sie sehen, m. Fr., jede Sicherheit hierin ist mifslich, und im Grunde nicht rechtschaffen."

Wir haben hier nur noch eine Bemerkung hinzuzufügen. Da die Verheifsung der Irrthumsfreiheit nur den Aposteln gegeben worden, so mufs ein Unterschied gemacht werden zwischen den von Aposteln und von Nichtaposteln verfafsten Schriften. Wird z. B. eine Stelle blofs im Briefe an die Hebräer Messianisch erklärt, so kann diefs nur für denjenigen strenge beweisend seyn, der entweder den Paulinischen Ursprung dieses Briefes annimmt, oder von seiner Göttlichkeit sich aus andern Gründen überzeugt hält.

Siebentes Capitel.

Litteratur der Messianischen Weissagungen.

Schon frühe wurde die Behandlung der Messianischen Weiss. von Interesse geleitet. Den richtigen Grundsatz, dafs Christus der Mittelpunkt des ganzen A. T. und namentlich der Prophetie sey (vgl. *Origen. in Mat. ed. Ruaei t. III. p.* 472.) falsch anwendend, suchte man überall, auch wo Context und Sprachgebrauch entschieden dagegen waren, eine directe Beziehung auf ihn aufzufinden, entweder durch buchstäbliche oder durch allegorische Erklärung; man legte allen Allegationen im N. T. gleiches Gewicht bei; man sprach offen die Überzeugung aus, es sey besser Christum zehnmal zu suchen, wo er nicht zu finden, als ihn einmal nicht zu suchen, wo er zu finden; an den Stellen, welche man mit Recht Messianisch erklärte, erlaubte man sich oft gezwungene Deutungen, um die Beziehungen auf Christum recht individuell, oder die Gründe gegen die Nichtmessianischen Ausleger recht zahlreich zu machen. Diese Erklärungsweise war bei den meisten Kirchenvätern die herrschende. Auch in der Evangelischen Kirche gewann sie bald die Oberhand, obgleich unter den Reformatoren wenigstens Calvin eher auf der anderen, als auf dieser Seite zu weit ging. Die Kenntnifs dieser Erklärungsweise läfst sich am vollständigsten aus folgenden Werken schöpfen:

Abr. Gulichii (Prof. zu Nimmwegen, nachher zu Hamm, endlich zu Franeker) *theologia prophetica. Acced. Hermeneutica sacra, praecceptiones, tum S. Scripturam universè,*

verse, tum speciatim prophetias summatim explicans. Amstelod. 1675. 4. 2te Ausg. 1690. Dess. *librorum prophet. V. et. N. T. compendium et analysis. Opus posthumum. Amstel.* 1683. 4.

Nucleus prophetiae in duas partes distributus prima de vaticiniis, altera de typis illustrioribus V. T. — auct. Anton. Hulsio. (Prof. in Leiden). *Lugd. Bat.* 1683. 4.

Nicol. Gürtleri (Prof. in Deventer) *systema theologiae propheticae. Amstelod.* 1702. *ed. II. Francof.* 1724. 4.

Die Kette theils der in den Büchern des A. T. befindlichen buchst. Vorherverkündigungen von dem Heilande des menschlichen Geschlechtes untereinander: theils des in den Opfern gestifteten Fürbildes von Ihm mit der ersten Vorherverkündigung; durch Joach. Oporin. (Prof. in Göttingen). Gött. 1745. 4.

Unter diesen Werken ist das von Hulsius ohne Zweifel das bedeutendste und noch jetzt brauchbarste, besonders wegen der fleifsigen Sammlung Jüdischer Erklärungen und ihrer scharfsinnigen Widerlegung. Weit gröfsere Willkühr herrscht in den Werken von Gulich, welcher ganz der Erklärungsweise von Coccejus folgt und das in dessen Commentaren über die Prophetischen Schriften zerstreut Vorkommende zu einer Übersicht vereinigt hat. Auch das Werk von Gürtler trifft der Vorwurf grofser Willkührlichkeit. Oporin hat sich den Zweck gesetzt, den Zusammenhang aller andern Mess. Weiss. mit den vier feierlichen Verheifsungen Gen. 3, 15. 12. Deut. 18, 18 u. 2 Sam. 7 und die stete Beziehung der späteren auf die früheren nachzuweisen. Diesen Zweck zu einseitig verfolgend, hat er oft ohne hinlänglichen Grund Beziehungen behauptet.

Es läfst sich schon von vorn herein nicht erwarten, dafs diese Erklärungsweise ohne Opposition bleiben konnte; auch war es natürlich dafs dieselbe, wie ein Gegensatz den andern hervorruft, ebenfalls nicht ohne Übertreibung sich geltend machte. In der alten Kirche suchte zuerst Eusebius

von Emesa die auf den Messias bezogenen Stellen zu sichten, und zu unterscheiden, was nur durch allegorische und was durch eigentliche Auslegung von ihm erklärt werden könnte. (Vgl. *Hieronymus cat. scr. eccl. c. 119.)* In seine Fufsstapfen trat Diodorus von Tarsus, der viele Weissagungen, die von Andern ausschliefslich von Christo erklärt wurden, nur im höheren Sinne auf ihn bezog und behauptete, es gebe nur wenige, die auf Christum *μόνον καὶ κυρίως, κατὰ ῥητὸν* u. *καθ' ἱστορίαν* gingen. Noch weiter ging der Schüler des Diodorus, Theodorus von Mopsveste, welcher gegen die der Auslegungsweise des Origenes Folgenden ein besonderes Buch schrieb; seine Erklärungsweise wurde für ketzerisch erklärt und verdammt; sie fand daher nur wenige Anhänger, welche so weit gingen wie er. Unter ihnen ist Cosmas Indopleustes zu nennen, der selbst die deutlichsten Messianischen Weissagungen, wie Sach. 9, 9. 10, welche Stelle er zunächst und eigentlich auf Serubabel bezog, evertirte. Einen Mittelweg, welcher das Wahre aus beiden Richtungen vereinigen sollte, suchten Theodoret und Chrysostomus einzuschlagen. (Vgl. die weitere Ausführung bei Ernesti in der gelehrten *narratio critica de interpretatione prophetiarum Messianarum in ecclesia Christiana* in d. *opuscc. p.* 495 *sqq.)* Alle seine Vorgänger in der älteren Kirche überbot bei weitem Grotius. Er sagt unredlicherweise in der Vorrede zum A. T., er habe nur *locos nonnullos,* die gewöhnlich von Christo erklärt werden, auf Begebenheiten, die den Propheten näher lagen, bezogen. Denn er findet kaum an 6 oder 7 Stellen, namentlich Gen. 49, 10. Dan. 9, 24. Hagg. 2, 7. 8. Mal. 3, 1, directe und eigentliche Beziehungen auf Christum; keine einzige Stelle des Jesaias wird von ihm eigentlich Messianisch erklärt. Den Gegensatz, in dem er auf diese Weise mit dem N. T. gerieth, suchte er durch die Annahme zu verdecken, dafs viele Aussprüche, die sich zunächst und eigentlich auf nähere Personen und Begebenheiten beziehen, im höheren Sinne auf die Zeiten des Neuen Bundes zu beziehen

seyen, eine Annahme, die bei ihm deutlich als Aushülfe hervortritt und durch welche der Auctorität des N. T. keineswegs Genüge gethan wird. Ähnlich wie Grotius erklärten auch Hammond, Clericus, besonders in seiner früheren Periode, Limborch und die Socinianer. (Vgl. das Specielle bei Reufs, *opuscula theoll. II. p.* 118 *sqq.)* Es bieten sich uns hauptsächlich folgende Gründe dar, welche diese ganze Richtung veranlafsten. 1. Schon erwähnt haben wir den Einflufs des Gegensatzes. Bei der herrschenden Erklärungsweise war die Wahrheit häufig der Liebe aufgeopfert worden. Diefs wahrnehmend, brachte man überall von vorn herein Mifstrauen gegen die gangbare Erklärung mit hinzu, auch da, wo dieselbe auf sicherem, wenngleich von ihren Vertheidigern nicht immer deutlich erkanntem Grunde beruhte. Man konnte nicht umhin wahrzunehmen, dafs die Verff. des N. T. oft auch dann Aussprüche des A. T. anführen, wenn sie nicht die Absicht haben eine eigentlich erfüllte Messianische Weissagung nachzuweisen. Dadurch liefs man sich verleiten, statt genau zu untersuchen, in welchem Sinne und zu welchem Zwecke jeder Ausspruch im N. T. angeführt wird, alle Anführungen in eins zusammenzuwerfen. 2. Ein Hauptgrund war Mangel an Kenntnifs der prophetischen Anschauung. Diese fand sich meist auch bei den Vertheidigern der Messianität nicht vor; weil sie das Ineinander und Nebeneinander der prophetischen Anschauung nicht nach seinen wahren Gründen erkannten, so erschienen die Messianischen Weissagungen bei ihnen als abgerissen, mit dem Vorhergehenden und Folgenden in gar keiner Verbindung stehend, oder sie mufsten sich entschliefsen das, was offenbar auf die nähere Zukunft ging, durch gewaltsame Deutung der Messianischen Zeit anzupassen. Diesen Fehler zu verbessern waren ihre Gegner um so weniger fähig, da sie vorherrschend verständiger und anschauungsloser Natur waren. Grotius selbst bemerkt, dafs durch diesen Grund vorzugsweise seine Erklärungsart hervorgerufen worden: „*feci autem hoc, quod viderem male*

cohaerere verborum rerumque apud prophetas seriem, quae ceteroquin pulcherrima est." 3. So wie die Liebe zu Christo und der feste Glaube an ihn die Anhänger der entgegengesetzten Erklärungsweise zu manchen gezwungenen Erklärungen verleitet hatte, so läfst sich bei dieser Richtung der Mangel an Liebe und Glaubensfestigkeit als mitbestimmende Ursache nicht verkennen. Diejenigen, welche die deutlichsten Stellen des A. T. lieber auf jedes andere Subject, als auf den Messias beziehen, zeigen sich auch bei'm N. T. einer verwässernden und verflachenden Erklärungsweise zugethan, und man thut gewifs nicht Unrecht, wenn man Beides aus ein und derselben Quelle ableitet. Dagegen beweist es nichts, wenn Ernesti l. c. p. 529 sich darauf beruft, dafs Grotius, das Haupt dieser Erklärer, ja selbst ein vortreffliches Buch zur Vertheidigung der christlichen Religion geschrieben habe. Allerdings mufs man zwischen diesen Erklärern und denjenigen, von welchen wir gleich zu reden haben, einen grofsen Unterschied machen.

Man hatte bisher, einig in der Grundansicht, dafs das A. T. überhaupt wahrhaft göttliche Offenbarung und speciell durch Gottes Geist gewirkte Vorherverkündungen des Messias enthalte, eigentlich nur über das Einzelne gestritten. Eine totale, die Grundansicht betreffende Verschiedenheit erzeugte sich erst in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrh. Die nunmehr immer herrschender werdende dogmatische Voraussetzung, dafs die Natur ein selbstständiges, in sich abgeschlossenes Ganzes bilde, auf welches Gott weder innerlich durch Eingebung, noch äufserlich durch Wunder einwirken wolle und könne, mufste eine ganz veränderte Ansicht von den Messianischen Weissagungen herbeiführen. Die Kenntnifs derselben läfst sich besonders aus folgenden Werken schöpfen: 1. Exegetische Schriften, in welchen die Mess. Weiss. einzeln durchgegangen werden: Entwurf einer Christologie des A. T. von Chr. Fr. Ammon. Ein Beitrag zur endlichen Beilegung der Streitigkeiten über Messianische Weissagungen und zur biblischen Theologie des Verf. Erl.

1794. Den Zweck dieser Schrift gibt der Verf., dessen frühere Meinungen man wohl von seiner späteren Überzeugung zu scheiden hat, in der Vorrede also an. „Sie sucht die Behauptung zu begründen, dafs die Vorsicht zwar durch die ganze Geschichte der Jüdischen Geistescultur und selbst durch die patriotischen Wünsche der Propheten unverkennbar auf die Erscheinung Jesu vorbereitet habe; dafs aber ein fester und bestimmter Hinblick der hebräischen Seher auf den göttlichen Stifter unserer Religion, auf seine Person und Schicksale aus ihren Orakeln unerweislich bleibe." Die Schrift kann daher nur κατ' ἀντίφρασιν eine Christologie genannt werden. Mit der Begründung seiner Behauptungen hat es der Verf. eben nicht zu schwer genommen. Noch weit höher aber ist die Willkühr getrieben in der ausführlichen Erklärung der sämmtlichen Messianischen Weissagungen des A. T. Altenb. 1801 (von dem Pred. Scherer), eine Schrift, bei der es schwer ist zu sagen, ob die Unwissenheit die Arroganz, oder die Arroganz die Unwissenheit übertreffe. Das Gegentheil einer Christologie der Psalmen lieferte der Pred. J. H. Schulze (Kritik aller Messianischen Psalme. Stendal 1802), ein Versuch, dessen Ungenügendes selbst von seinen rationalistischen Beurtheilern anerkannt wurde. 2. Schriften und Abhandlungen, welche den Versuch machen, die Entstehung und Ausbildung der Messianischen Hoffnung bei den Hebräern aus natürlichen Ursachen zu erklären. Hieher gehören besonders: Meine Gedanken über die Entstehung und Ausbildung der Idee von einem Messias; von Heinr. Stephani. Nürnb. 1787. Stahl, von den M. W. in Eichh. Bibl. f. Bibl. Litt. Bd. 6. Prof. Ziegler, vernunft- und schriftmäfsige (!) Erörterung, dafs der Beweis für die Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion mehr aus der inneren Vortrefflichkeit der Lehre, als aus Wundern und Weissagungen zu führen ist; sammt einer Entwickelung des wahrscheinlichen Ursprungs der Ideen vom Messias, in Henke's Magazin I. 1 p. 20 ff. Konynenburg, Untersuchung über die Natur der Alttest. Weiss.

vom Messias; aus dem Holl. Lingen 1795. Sittig, die Messiasidee in ihrer Entwickelung. Bamberg 1816. 3. Umfassendere Werke über Biblische Theologie überhaupt, oder Theologie des A. T. insbesondere, worin die Lehre vom Messias mit abgehandelt wird. Hieher gehören: die (flüchtige) Theologie des A. T. von Bauer. Leipz. 1796. p. 363 ff. Das „Handbuch der Bibl. Theologie von Hufnagel. Erl. 1785 — 91. II, 1. Bertholdt, *de ortu theologiae vett. Hebr. Erl.* 1803 *p.* 100 *ff.* De Wette Bibl. Theol. p. 111 ff., womit zu vergl. dess. Beitrag zur Charakteristik des Hebraismus in den Studien von Daub und Creuzer 1807. II. p. 241. 307 u. d. Einl. z. d. Psalm. Baumgarten-Crus. Bibl. Theologie p. 366 ff. Andere in keiner Beziehung bedeutende Schriften und Abhandlungen übergehen wir hier, da schon die angeführten einige wenige Gedanken mit geringen Modifikationen bis zum Überdrusse auch des Geduldigsten wiederholen.

Die Grundzüge der rationalistischen Ansicht, wie sie sämmtlich in den meisten und zum gröfsten Theil in allen genannten Werken wiederkehren, sind folgende. Die Messianische Hoffnung ist nichts weiter als eine patriotische Phantasie der Propheten. Sie ist auf natürlichem Wege, ohne unmittelbare göttliche Einwirkung entstanden, und zwar auf folgende Weise. Die Nation war unter David und Salomo auf den höchsten Gipfel der Macht und des Wohlstandes gelangt; schon bald nachher sank sie von demselben wieder herab; durch dem Abfall der zehn Stämme wurde die Kraft des Volkes zuerst gebrochen; die Invasionen der Assyrer und später der Babylonier brachten es seinem Untergange nahe. Götzendienst und Sittenlosigkeit nahmen immer mehr überhand. Was war nun wohl natürlicher, als dafs sich die Propheten über die Gegenwart erhebend von der Zukunft die Rückkehr der Davidischen und Salomonischen Zeiten erwarteten und dieselben an einen grofsen zukünftigen Nachkommen David's knüpften, unter dessen ge-

rechter Regierung das Volk ebenso glücklich als gottergeben seyn und seine ungerechten Bedränger besiegen sollte?

Fragen wir nach den Gründen dieser Ansicht, so zeigt es sich, dafs die meisten ihrer Vertheidiger sich gar nicht damit abgemüht haben, und dafs das Vorgebrachte nur für denjenigen Beweiskraft hat, der das dogmatische Vorurtheil der Gegner, welches bei einiger Consequenz nothwendig zum Atheismus führen mufs, theilt. Ziegler l. c. p. 83 bemerkt Folgendes. 1. „Der menschliche Ursprung der Messiasidee geht daraus hervor, dafs dieselbe wandelbar gewesen, so wie das Schicksal des Volkes wandelbar war. Nun ist es ja aber unmöglich, dafs sich das wandelbare Bild verschiedener Zeiten an einem unwandelbaren Subjecte zu einer gewissen Zeit durchaus realisiren konnte." Allein gerade darin zeigt sich der göttliche Ursprung der Messiasidee recht deutlich, dafs von ihr immer diejenigen Seiten hervorgehoben wurden, welche zur Beförderung der theokratischen Zwecke in der Gegenwart geeignet, und den Bedürfnissen derer, welchen die Weissagung mitgetheilt wurde, angemessen waren, und dafs dennoch alle diese zerstreuten Züge in dem Bilde des erschienenen Messias vereinigt waren. Nur dann würde dieser Grund beweisend seyn, wenn sich wirkliche Widersprüche fänden. Aber wer möchte es unternehmen solche nachzuweisen? Alles was scheinbar ein solcher war, wurde durch die Erscheinung des Messias vollkommen ausgeglichen. Dagegen, wäre die Messiasidee menschlichen Ursprunges, wie sollte man in derselben diese scheinbaren Widersprüche erwarten, deren Lösung schon den Juden so viele Schwierigkeit machte? 2. „Es kommt Manches vor, was gar nicht in Christo erfüllt worden ist. So wird der Messias z. B. als König dargestellt, welche Aussicht der wahre Messias nicht realisirt hat. Er sollte aus Bethlehem herstammen und dennoch stammte Jesus aus Galiläa her; er sollte ewig auf Erden bleiben; Christus verliefs dieselbe nach kurzer Wirksamkeit." Allein das Erste fällt für diejenigen weg, welche nicht blofs den erniedrigten,

sondern auch den verherrlichten Christus kennen. Christus, dem nach seinem eigenen Worte Matth. 28, 18, alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben worden, ist in dem allerwahrsten und eigentlichsten Sinne König, und von seinem Königreiche ist jedes irdische nur ein Abbild und Schatten. Dafs mit dem Begriffe des Königthums nicht nothwendig der einer äufserlichen weltlichen Herrschaft verbunden sey, zeigt, dafs Gott selbst häufig König genannt wird. Das Zweite ist ganz ungegründet, da Christus, wenn wir nicht die Glaubwürdigkeit der Evangelisten durchaus verwerfen wollen, wenn sich gleich seine Eltern in Galiläa aufhielten, doch aus Bethlehem, dem Sitze des Davidischen Stammhauses herstammte, und auch dort durch eine besondere, die genaue Erfüllung der Weissagung beabsichtigende Leitung der göttlichen Vorsehung geboren wurde. Das Dritte hat ebenso wenig zu bedeuten; denn dafs Christus immer auf Erden bleiben solle, wird im A. T. nirgends gesagt, sondern nur dafs er ewig herrschen werde, und diefs erwarten wir mit felsenfester, sich auf das Wort des Herrn Matth. 16, 18 gründender Gewifsheit. Dafs die Juden die Alttestamentlichen Weissagungen auf diese Weise misverstanden (vgl. Joh. 12, 34), kann doch wohl nichts beweisen. Wären sie nicht durch ihren fleischlichen Sinn an dem richtigen Verständnifs der Weissagungen des A. T. von dem leidenden und sterbenden Messias verhindert worden, so würden ihnen die Worte Christi v. 32 nicht unverständlich geblieben seyn. — Ebenso wenig hat es auf sich, wenn Ammon und neuerlich noch Baumgarten-Crusius daraus, dafs Christus Luc. 7, 28 u. Matth. 11, 11 sagt Johannes, obgleich der gröfste Prophet unter dem A. B., sey doch geringer als das geringste Mitglied des neuen Gottesreiches, beweisen wollen, dafs man sich von der göttlichen Erleuchtung der Propheten nicht eben eine hohe Vorstellung machen dürfe. Darin besteht der grofse Vorzug der Mitglieder des Neuen Bundes vor den Propheten, dafs während diese blofse Werkzeuge des heiligen Geistes waren, bei jenen sich die Wirkungen des-

selben bleibend und fortdauernd auf ihre ganze Natur erstrecken, dafs diese das ihnen von Gott Gegebene nur treu widergaben, ohne von dem Sinne desselben oft mehr als eine dunkele Ahndung zu haben, dafs jene dagegen aus der Erfüllung eine klare Einsicht in den ganzen göttlichen Heilsplan und somit weit stärkere Motive zum Wachsthum in der Heiligkeit erhielten. Wollte der Herr hier den Propheten die göttliche Erleuchtung absprechen, so würde er auf das Entschiedenste seinen anderweitigen Aussprüchen widersprechen, worin er die Propheten als Organe des göttlichen Geistes bezeichnet. Auf falsche Auffassung der Weissagungen gründet sich die Behauptung von Bauer l. c. p. 404. „Die Hoffnung der Propheten ist nicht erfüllt worden. Ihr Staat erreichte nach dem Exil nie diesen hohen Gipfel des Glückes, und statt dafs dieses religiös politische Reich mit allem seinem Cultus ewig dauern sollte, hat es nun schon länger, als vor 1700 Jahren sein Ende genommen." Die Verheifsungen des Heiles und der Ewigkeit sind der Theokratie nur insofern gegeben, als sie das wahre Reich Gottes war. In dieser Hinsicht war das von Christo zu gründende Gottesreich nur eine Fortsetzung des Früheren, und er selbst hat die früheren Verheifsungen bestätigt durch den Ausspruch, dafs die Pforten der Hölle seine Kirche nicht überwältigen werden. Dagegen sind die Propheten so weit entfernt der äufseren Theokratie als solcher von der Erscheinung des Messias Heil und ewige Dauer zu versprechen, dafs sie vielmehr die Verwerfung des Bundesvolkes und die Zerstörung der Stadt damit verbunden setzen. Vgl. die gleich anzuf. St. — Diefs sind die Gründe der Gegner, so weit sie uns aufgestofsen sind. Da sie keine Beweiskraft haben, so schwindet schon jede Berechtigung der Gegner, die ältere Ansicht aus ihrem wohlbegründeten Besitze zu verdrängen und eine Entstehungsart der Messiasidee, die auf jeden Fall doch nur eine mögliche seyn kann, zur wirklichen zu erheben. Doch wir wollen hier noch die vorzüglichsten Gründe anführen, welche nicht blofs der Wirk-

lichkeit, sondern auch der Möglichkeit dieser Entstehung entgegenstehen. Schon Knapp Dogm. II, 21. ff. Parcau, l. c. p. 493 sqq. und ganz besonders *Kleuker de nexu prophetico p. 72 sqq.* haben mehrere gegründete Einwendungen erhoben.

1) Die ganze Ansicht vom Prophetenthum, welche dieser Hypothese zu Grunde liegt ist eine falsche, aus dem A. T. selbst und aus den Zeugnissen Christi und der Apostel leicht zu widerlegende. Schon Herder (Briefe p. 234) bemerkt, dafs man die Propheten nicht, wie es nach dieser Hypothese geschieht, für Träumer und Schwärmer erklären dürfe, ohne zugleich die Geschichte des Jüdischen Volkes, die Haushaltung, die Gott mit ihm hatte, kurz seine ganze Existenz in und mit dem A. T. als Traum aufzugeben, oder als Betrug zu verdammen. Denn das Prophetenthum gehört nothwendig in das Ganze der Theokratie, wo ihm der Gründer derselben selbst seine Stelle angewiesen hat. So sprechen also gegen diese Hypothese alle die Gründe, welche überhaupt den göttlichen Ursprung und die göttliche Leitung der Theokratie beurkunden. — Ferner, diese Hypothese fällt mit der Nachweisung jeder einzelnen erfüllten speziellen Weissagung der Propheten, aufser den Messianischen. Denn hat sich Gott in andern Fällen zu ihnen als zu seinen Gesandten bekannt, so dürfen wir auch die Messiasidee nicht für ein Erzeugnifs ihrer Willkühr halten. Wer sich also zu dieser Hypothese bekennt, mufs zugleich alle den gewaltsamen Operationen beipflichten, wodurch die Neueren die merkwürdige Übereinstimmung von Weissagung und Erfüllung zu entfernen oder zu verdecken gesucht haben. Eine einzige Weissagung, wie Jerem. 50. 51. Sach. 9, 1 — 8 reicht schon hin, um das Unrichtige dieser Ansicht vom Prophetenthum und also auch das Ungegründete dieser Hypothese darzuthun. Überhaupt spricht gegen dieselbe Alles das, wodurch die Propheten ihre göttliche Sendung bestätigten. — Ferner, die Propheten selbst sind aufs festeste davon überzeugt, dafs sie nicht aus eigener Willkühr,

sondern durch den inneren Trieb des heil. Geistes reden, vgl. z. B. Jerem. 20, 7 ff., und in dieser Überzeugung erdulden sie willig alle Leiden, welche ihre Weissagungen über sie herbeiziehen. Dafs sie sich in dieser Überzeugung getäuscht haben, ist eine Behauptung, die man zwar wohl aufgestellt, aber nicht bewiesen hat. — Dann, man kann gar keine Analogie dafür beibringen, dafs die Propheten sich sanguinischen Hoffnungen überlassen haben, wie es hier der Fall seyn würde. Im Gegentheil, wenn Alles sich denselben überliefs und wenn die falschen Propheten sie durch erdichtete Weissagungen beförderten, so verkündeten sie, ohne die daraus entspringende Gefahr zu achten, das drohende Unglück. Vgl. z. B. Jerem. Cap. 28. Dagegen finden wir nirgends eine Spur, dafs die falschen Propheten, welche sich bei dem Volke durch die Eröffnung angenehmer Aussichten beliebt zu machen suchten, je von dem Messias geweissagt hätten. — Endlich, so oft Christus und die Apostel der Propheten erwähnen, reden sie von ihnen als aufserordentlichen, vom heiligen Geiste ergriffenen Gesandten Gottes. So heifst es, um aus den zahlreichen Stellen nur eine anzuführen, 2 Petr. 1, 21: ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἅγιοι θεοῦ ἄνθρωποι.

2) Ebenso steht diese Hypothese im directen Gegensatze gegen dasjenige, was Christus und die Apostel speciell von den Messianischen Weissagungen der Propheten aussagen. Nach dieser Hypothese wäre die Übereinstimmung der Weissagungen mit der Geschichte Christi blofs zufällig; dagegen gibt Christus es häufig als einen Mitzweck der Begebenheiten seines Lebens an, die Weissagungen des A. T. zu erfüllen und also den göttlichen Ursprung derselben zu beurkunden; vgl. die St. in dem Abschnitte über den leidenden Christus. Er gibt sich als den von den Propheten angekündigten zu erkennen; er spricht die Überzeugung aus, dafs nichts ihm begegne, was nicht schon von ihnen vorherverkündet worden. Er wirft Luc. 24, 25 den Jüngern ihren schwachen Glauben an die Weissagungen derselben

vor, während dieser Glaube nach der Hypothese der Neueren nur Thorheit war. Er erklärt Luc. 24, 44 ff. den Aposteln die Weissagungen im Pentateuch, in den Propheten und den Psalmen, die von ihm handelten. An zahlreichen Stellen weisen er und die Apostel die Übereinstimmung von Weissagung und Erfüllung nach, die nach der Hypothese der Neueren gar nicht statt fand. Es liegt also am Tage, dafs mit der Annahme dieser Hypothese die gänzliche Verwerfung der Auctorität Christi und der Apostel unzertrennlich verbunden ist; denn man hat nach ihr nur die Wahl, ob man sie der Unredlichkeit oder der Unwissenheit beschuldigen will.

3) Die Gegner machen selbst nur Anspruch darauf, die natürliche Entstehung dieser Hoffnung in den Zeiten nach der Trennung des Reiches erklären zu können. Läfst sich daher ein früheres Vorhandenseyn der Messiasidee nachweisen, so ist diese Hypothese als unrichtig erwiesen. Diefs kann aber mit leichter Mühe geschehen, so dafs selbst Baumgarten-Crus. die Behauptung einer so späten Entstehung der Messiasidee als eine unhaltbare und veraltete bezeichnet. Was dieser Behauptung Richtiges zu Grunde liegt, ist nur dafs, wie wir früher selbst bemerkt und begründet haben, mit dem Entstehen des Königthums die Messianische Hoffnung, weil jetzt der Anschauung der Propheten ein neues Substrat gegeben war, sich anders gestaltete. Allein dem Wesen nach war dieselbe schon lange vor dem Königthume vorhanden. Messianische Hoffnungen fanden wir schon im Pentateuch in grofser Bestimmtheit, nicht blofs Schilderungen der Messianischen Zeit, sondern auch persönlich Mess. Weissagungen, wie Gen. 49 u. Deut. 18. Die Gegner haben sich hier mehrfacher Aushülfen bedient. — Einige suchen die Messianischen Stellen durch anderweitige Deutungen zu beseitigen. Allein das Unstatthafte derselben haben wir schon gezeigt. Andere, wie Ziegler l. c. p. 61 ff. behaupten, die Aussichten im Pentateuch können nicht Messianische Hoffnungen genannt werden, weil sie nicht an die Person eines Königes

geknüpft seyen. Allein man sieht gar nicht ein, wie der Begriff eines Königes als das einzige und charakteristische Merkmal der Messianischen Weissagung geltend gemacht werden könne. Man müfste dann auch läugnen, dafs Stellen, wie Jes. 42. 49 u. 53, wo der Messias als Prophet und Hoherpriester erscheint, auch wenn jede anderweitige Beziehung zurückgewiesen worden, mit Recht Mess. Weissagungen genannt werden können. Zum Überflufs erscheint der Messias sogar in der selbst von Rosenmüller, Winer und Baumgarten-Crusius auf ihn bezogenen Stelle Gen. 49 als der, dem sich alle Völker unterwerfen sollen. Andere endlich wie de Wette, berufen sich auf die spätere Abfassung des Pentateuch; allein auch abgesehen davon, dafs die Behauptung derselben auf unzureichenden Gründen beruht, führen die Mess. Weissagungen des Pentateuch schon durch sich selbst den Beweis ihrer Ursprünglichkeit. Ihr stufenweises Fortschreiten vom Unbestimmteren zum Bestimmteren, wie wir es nachgewiesen haben, erklärt sich nur bei der Annahme, dafs wir hier wahre Geschichte und nicht Dichtung vor uns haben. — Ferner diese Hypothese wird als unrichtig erwiesen durch das Vorhandenseyn der Mess. Weiss. 2 Sam. 7 und der Mess. Psalmen aus dem Davidischen Zeitalter. Dafs dasselbe mit ihr ganz unverträglich und bei ihr ganz unerklärlich sey, wird von ihren Vertheidigern ausdrücklich bemerkt. So sagt z. B. Ziegler l. c. p. 73.: „Nun lag aber in der Zeit David's und Salomo's gar keine Veranlassung, die einen gröfseren Beglücker der Nation wünschen oder ahnen liefs; denn sie waren damals die glücklichsten Regenten, welche die Nation je gehabt hatte. Die Psalmen also in unserer Sammlung, welche in diese Periode fallen, enthalten höchst wahrscheinlich keine weitere Ahndung, sondern die heiligen Sänger fanden den Stoff zu ihren Liedern vor sich oder nahmen ihn aus der Vorzeit." *) Ziegler schliefst also so: weil diese Hy-

*) Ebenso Bauer l. c. p. 374: „Ist diese Entwickelung

pothese richtig ist, so können in den Psalmen aus dem Davidischen und Salomonischen Zeitalter keine Messianischen Weissagungen vorkommen. Wir kehren dagegen den Schluſs um: Weil, wie wir hinreichend nachgewiesen haben, schon in den Psalmen dieser Periode die deutlichsten Messianischen Weissagungen vorkommen, so muſs diese Hypothese unrichtig seyn.

4) Die Gegner machen selbst nur Anspruch darauf, die Idee von einem bloſs menschlichen Messias in Herrlichkeit, der die Theokratie zu groſser Macht und Herrschaft erheben werde, durch diese Hypothese erklären zu können. Wie die Messianische Hoffnung, deren Erklärung man unternimmt, beschaffen sey, möge folgende Stelle de Wette's, Beitr. p. 307, zeigen: „Was keine Philosophie, kein Glaube lösen konnte, das sollte dieser in der That und Wirklichkeit; die da glücklich seyn sollten, sollte er glücklich machen, den jetzt so lästigen Übermuth der Frevler, Gottlosen, Barbaren, sollte er dämpfen, und die Armen, die Dulder, die Unterdrückten, Israel über sie triumphiren lassen. Die so lange zum Sprüchwort und Spott der Völker gewesen, sie sollten zum Schrecken und zur Geiſsel derselben werden; die so lange die Sclaven der Völker gewesen, sie sollten Herrscher und Könige derselben seyn." Allein dieſs ist die Messianische Erwartung der spätern fleischlichen Juden, nicht der Propheten. Gerade dadurch daſs man sich genöthigt sieht die Idee des Messias zu verfälschen, legt man das Geständniſs ab, daſs man die wahre nicht aus natürlichen Ursachen erklären kann. Man muſs durch gezwungene Erklärung alle die Stellen beseitigen, welche die Lehre von der Gottheit und von dem Leiden, dem Tode und von der stellvertretenden Genug-

---

des allmähligen Ursprunges der Idee vom Messias richtig, so kann sie nicht eher, als in der Periode der Könige, und zwar in der letzteren entstanden seyn." P. 375: „Was hätte auch unter David und Salomo auf die Idee eines Erretters der Nation führen können, da das Reich mächtig war, die Nation sich gegen Osten und Westen, Süden und Norden ausbreitete?"

thuung enthalten, und überhaupt, die von einem Messias in Niedrigkeit handeln. Denn diese Lehren auf natürliche Weise erklären zu können, wagen sie selbst nicht zu behaupten. Und da wir das Vorhandenseyn dieser Lehren erwiesen haben (vgl. d. Abschn. über die Gottheit d. Mess. und über den leidenden und büfsenden Messias im A. T.) so verwerfen wir billig schon aus diesem Grunde so lange diese Hypothese, bis das Ungenügende unserer Beweisführung nachgewiesen worden. — Ferner, wenn diese Hoffnung ein Erzeugnifs des Patriotismus der Propheten war, wie lassen sich dann die Stellen erklären, wo mit der Erscheinung des Messias ein grofses sichtendes theokratisches Strafgericht über das Bundesvolk selbst, der Unglaube des gröfseren Theiles desselben, seine Verwerfung und die Zerstörung der Stadt Jerusalem als verbunden gesetzt wird? Vgl. z. B. Jes. 49. Daniel 9. Sach. 11. 13. Mal. 3. Ziegler l. c. p. 70. 71, der Alles diefs zugesteht, u. den Abschn. „über die Mess. Weissagungen bei den Propheten." Wie läfst es sich erklären, dafs die Propheten das Heil der Messianischen Zeit einstimmig nicht etwa auf das alte Bundesvolk beschränken, sondern auf alle Heidenvölker ausdehnen, dafs sie gerade bei dieser Parthie der Messianischen Aussicht so besonders gerne verweilen und immer darauf zurückkommen? Selbst dieses allgemein zugestandene Factum (vgl. z. B. Ziegler l. c. p. 69 ff. de Wette Bibl. Theol. p. 112) kann man durch diese Hypothese auch nicht einmal scheinbar erklären. Woher kamen die Hebräer zu der Meinung, dafs von ihnen aus das Heil sich über die ganze Welt verbreiten solle? Woher kommt es, dafs schon in der Genesis die Zusage beständig wiederholt wird, dafs durch Abraham's Saamen alle Völker der ganzen Erde gesegnet werden sollen? *)

*) Unrichtig, und ohne allen Beweis behauptet Ziegler, dafs die Messianischen Hoffnungen erst durch den Jesaias veredelt worden seyen. Sie sind in ihrem ersten Entstehen schon ebenso umfassend und von nationaler Beschränktheit frei, wie bei den spätesten Propheten. So in der Genesis durchgängig, und so auch in den Psalmen

Wie kam Jesaias (Cap. 66.) zu dem Gedanken, dafs die Heiden nicht blofs im Allgemeinen zu dem Volke Gottes gehören, sondern auch die Priesterwürde unter demselben bekleiden werden? während man nach dieser Hypothese doch nicht anders erwarten sollte, als dafs die Messianische Zeit nur den Juden Heil, allen andern Nationen dagegen Verderben und Knechtschaft bringen werde. Und woher kommt es, dafs die Geschichte dieser prophetischen Hoffnung so vollkommen entsprochen hat?

5) Nach der Hypothese der Gegner soll die Noth die Mutter der Messianischen Hoffnungen gewesen seyn. Allein es ist doch sonderbar, dafs die Noth nur bei den Juden diese Wirkung gehabt, und dafs gerade bei ihnen diese subjectiven Vorstellungen auf eine so auffallende Weise in Erfüllung gegangen. Es gibt doch wohl kein Volk in der Geschichte, welches nicht vom Gipfel der Gröfse und des Ruhmes hinabgestürzt und in Noth, oft noch weit gröfser, wie die der Israeliten zur Zeit der präsumtiven Entstehung der Messianischen Hoffnungen, versetzt worden sey. Woher kommt es denn, dafs das Auge der anderen Völker zur Zeit der Noth schmerzlich auf die bessere Vergangenheit gerichtet ist, das Auge der Israeliten dagegen allein freudig vorwärts schaut? Woher kommt es, dafs bei ihnen bei Steigerung der Noth diese Freude stets wächst, bei andern Völkern der Schmerz und die Verzweiflung? Man darf uns hier nicht entgegenhalten, dafs, wie wir früher selbst gezeigt, auch bei anderen Völkern Erwartungen einer besseren Weltperiode sich

---

aus dem Davidischen und Salomonischen Zeitalter. Wenn Ziegler l. c. p. 67 sagt: „Für die übrigen Nationen auf Gottes Erde mufste die Periode im Messiasreiche eine eiserne Zeit heifsen, die immer eiserner wurde, jemehr die Hebr. die Leute (wahrsch. Härte) anderer Nationen, der Barbaren des Orientes, fühlen und den Nacken beugen lernten": so schildert er ganz treffend diejenige Beschaffenheit der Messianischen Weissagungen, welche bei der Richtigkeit dieser Hypothese statt finden müfste, ebenso auch de Wette l. c. Nur sonderbar, dafs sich dieselbe nirgends nachweisen läfst.

sich finden. Denn diese Erwartungen stehen einzeln und abgerissen da und haben nie einen Einfluſs auf das Volksleben gewinnen können. Bei den Hebräern dagegen bildet die Messianische Erwartung den Mittelpunkt des ganzen Volkslebens; sie bleibt sich immer gleich und wird zu allen Zeiten mit derselben Festigkeit der Überzeugung vorgetragen und geglaubt. — Die Gegner antworten hierauf, daſs die Noth diese specielle Wirkung auf die Israeliten ausgeübt, das habe seinen Grund in den alten Verheiſsungen. Schon Abraham habe die Hoffnung besserer Zeiten gefaſst und sie den Nachkommen überliefert. Moses verkünde zwar dem Volke die Strafen, welche es bei Übertretung der göttlichen Vorschriften zu erwarten habe, aber er verkünde auch, daſs Gott eingedenk der alten den Vätern ertheilten Verheiſsungen, eingedenk der alten Wohlthaten, dieses Volk doch nie ganz verstoſsen, sondern immer wieder mit Milde sich seiner annehmen werde. Dem David verspreche Nathan, in Namen Jehovah's, daſs die Regierung auf immer bei seiner Familie bleiben werde. Daraus erkläre sich sowohl die Hoffnung besserer Zeiten im Allgemeinen, als auch ihre Anknüpfung an die Person eines Davididen. Vgl. Bauer l. c. p. 366 sqq. Bertholdt l. c. p. 111. Aber hiemit hat man die Schwierigkeit nicht gehoben, sondern nur weiter hinausgeschoben. Es entsteht ja wieder die neue Frage, wie kamen die Patriarchen, wie kam Moses, wie kam Nathan auf diese Hoffnungen und Verheiſsungen, die doch so ganz gegen den gewöhnlichen Gang der Geschichte streiten? Auf die erstere Frage antwortet Bertholdt, der Ursprung der Erwartungen der Patriarchen sey theils aus der ganzen Denkweise der alten Orientalen, theils aus dem einsamen Hirtenleben der Abrahamiden abzuleiten: „*originis causa ulterius quaerenda est cum in veteris Orientis incolarum ingenio omnino, tum inprimis in vita, quam Abrahamidae per longum tempus a reliquis gentibus sejuncti agere solebant solitaria.*" Allein dieſs ist wirklich eine sonderbare Deduction. Daſs Abraham, ein Hir-

tenfürst, der kein liegendes Eigenthum besafs, dafs seine nächsten Nachkommen, deren Macht kaum der eines kleinen Cananitischen Königes gleich kam, dafs das in Ägypten unter hartem Drucke lebende Volk sich eingebildet haben sollen, dafs von ihnen aus Heil über alle Völker der Erde ausgehen werde, läfst sich das etwa im Allgemeinen aus der Denkweise des alten Orients, oder speciell aus ihrem abgeschiedenen Leben erklären? Wie kommt es denn, dafs nicht dieser oder jener alte Arabische Emir, wo doch dieselben Ursachen eintraten, dieselben Hoffnungen gefafst hat? Und weshalb ersinnt man alle diese unhaltbaren Hypothesen? Blofs wegen des dogmatischen Vorurtheils, dafs kein Eintreten einer höheren Causalität in die Sinnenwelt möglich sey. Denn läfst man dieses bei Seite, wie kann man dann verkennen, dafs man gar keine Erklärungsgründe für das geschichtlich Erscheinende nöthig hat, da Alles sich selbst erklärt, Alles in der schönsten Ordnung ist, das Frühere das Spätere vorbereitet, das Spätere auf das Frühere zurücksieht, bis endlich derselbe, der die früheren und die späteren Verheifsungen gegeben, ihre Erfüllung herbeiführte.

6) Es bleibt bei dieser Hypothese unerklärlich, wie in den Messianischen Weissagungen der Propheten die allerspeciellsten Züge, z. B. die Geburt des Messias in Bethlehem, durch eine Jungfrau, zur Zeit der gänzlichen Herabgesunkenheit der Davidischen Königsfamilie, seine Wirksamkeit vorzugsweise in Galiläa, das Auftreten seines Vorläufers u. s. w. u. s. w. vorkommen können, welche sich in der Geschichte wiederfinden. *)

---

*) Aus diesem Grunde würde die Unrichtigkeit dieser Hypothese jedem Unbefangenen einleuchten, wenn wir auch nichts weiter hätten, als das 53te Cap. des Jesaias. Diefs möge folgende Stelle des Philosophen Bonnet zeigen, (Paling. philos. Werke Bd. 16 p. 372. 73:) „*Je tombe sur un ecrit, qui me jette dans le plus profond etonnement. Je crois y lire une histoire anticipée et circonstanciée de l'envoyé; j'y retrouve tous ses traits, son charactère, et les principales particularités de sa vie. Il me semble en un mot, que je lis la deposition même des temoins. Je ne puis detacher mes*

Wollte man hier, wie Einige gethan haben, annehmen, dafs Gott die geschichtlichen Umstände also geleitet habe, dafs die aus menschlicher Willkühr hervorgegangenen Weissagungen doch gewissermaafsen in Erfüllung gegangen seyen, so würde man auf der einen Seite nichts gewinnen, da man alsdann selbst eine Einwirkung Gottes auf die Welt behauptete, und auf der andern Seite an die Stelle der einfachen und natürlichen, durch das Zeugnifs Christi und der Apostel bestätigten Erklärung des *facti* eine gewaltsame und unnatürliche setzen. Denn kann man überhaupt die Thätigkeit Gottes bei der Übereinstimmung von Weissagung und Geschichte nicht läugnen, was ist wohl natürlicher, anzunehmen, dafs Gottes Geist in den Propheten wirksam gewesen, oder dafs er erst nachher menschlichen Irrthum durch die Leitung der Begebenheiten sanctionirt habe? Macht man nicht auf diese Weise den heiligen Gott zum Urheber eines Blendwerkes und zum Bestätiger menschlicher Anmaafsung?

7) Nach der Ansicht der Gegner ist die Messiasidee rein Judäischen Ursprunges. Vgl. z. B. Bertholdt l. c. p. 109. de Wette l. c. p. 138. Wie wollen sie es nun aber erklären, dafs sich diese Lehre auch bei den Samaritanern findet? Joh. 4, 25 sagt die Samaritanerinn, sie wisse, dafs der Messias komme und erwartet von ihm Aufschlufs über schwierige Punkte in der Religion; nach v. 42 erwarteten die Samaritaner in dem Messias den σωτῆρ τοῦ κόσμου, den Erretter und Beglücker der ganzen Welt. Dafs die Samaritaner Messianische Hoffnungen hegten, geht auch aus ihrem im 17ten Jahrhundert mit einigen Gelehrten geführten Briefwechsel, und aus den neuerlich von Gesenius bekannt gemachten Samaritanischen Fragmenten her-

---

yeux de ce surprenant tableau: quels traits! quel colorit! quelle expression! quel accord avec les faits! que dis je? ce n'est point une peinture emblematique de l'avenir fort eloigné; c'est une representation fidèle du présent: et ce, qui n'est point encore, est peint comme ce, qui est."

vor. (Vgl. zu Gen. 49 u. Deut. 18.) Man kann sich nicht dadurch aushelfen, dafs die Samaritaner diese Lehre später von den Juden angenommen haben. Denn theils ist diefs bei dem tiefeingewurzelten, zwischen beiden bestehenden Hafs nicht leicht zu denken, theils beruhen die Messianischen Hoffnungen der Samaritaner einzig und allein auf den Messianischen Stellen des Pentateuch und entbehren ganz der näheren Bestimmungen, welche später durch die Propheten gegeben wurden. Die Messianische Hoffnung mufs also aus dem Israelitischen Reiche sich auf die Samaritaner fortgepflanzt haben, und kann folglich nicht rein Judäischen Ursprunges seyn.

8) Bei der Ansicht der Gegner bleibt es unerklärt, wie sich auch bei andern Völkern vereinzelte Hoffnungen einer besseren Weltperiode und Messianische Vorstellungen finden können. Diese führen, wie wir schon gesehen haben, auf eine Uroffenbarung hin, welche bei den heidnischen Völkern mannigfach entstellt und verfälscht, bei den Hebräern dagegen in ihrer Reinheit erhalten und mit immer gröfserer Klarheit begabt wurde.

So viel zur Widerlegung der neueren Ansicht. Es fehlt nicht an Schriften über die Messianischen Weissagungen, auf deren Verfasser dieselbe entweder gar nicht influirt hat, oder die sich ihr doch nicht ganz hingegeben haben. Bei unläugbarem Verdienste mehrerer derselben trifft sie doch alle der Vorwurf, dafs in ihnen keine klare und richtige Vorstellung von dem Wesen der Weissagung zu Grunde liegt, von der doch die Behandlung der Messianischen Weissagungen so sehr abhängig ist. Diese Schriften sind folgende:

Messianische Briefe zur Ehre der christlichen Religion und des A. T. (von Prof. Köcher) Jena 1785. (in guter Gesinnung geschrieben, aber wenig bedeutend.)

Rationem prophetias Messianas interpretandi certissimam nostraeque aetati accomodatissimam exponit C. G. Anton (Prof. zu Wittenb.) Dessau 1786. 4. (eine sehr gründ-

liche und gelehrte, noch jetzt lesenswerthe Schrift, welche sich auch über die meisten einzelnen Mess. St. verbreitet.)

Messianische Weissagungen des A. T. übersetzt und erläutert zum Gebrauche für angehende Theologen. (von Prof. Kuinöl) Leipz. 1792. (Schwankend und unvollständig, blofse Erklärung der einzelnen St., ohne zusammenfassende und begründende Einleitung.)

Appendix Hermeneuticae s. exercitationes exegeticae, auct. Jo. Jahn. fascic. I. II. Vaticinia de Messia. Viennae 1813. (Ohne Zweifel das befste neuere Werk über die Messianischen Weissagungen, ausgezeichnet durch philologische Gründlichkeit. Jedoch fehlt auch hier die so nothwendige allgemeine Einleitung; manche wichtige Stellen sind ausgelassen; bei anderen ist der achtbare Verf. durch die Schwierigkeiten, welche sich nur aus der richtigen Theorie der Weissagungen widerlegen lassen, zu willkührlichen Beziehungen und zur Verwerfung der Auctorität des N. T. verleitet werden.)

Christus im A. T. Untersuchungen über die Vorbilder und Mess. St. von J. A. Kanne. Th. 1. 2. Nürnb. 1818. (Leider ist der treffliche Verf. in diesem Werke einer über allen Begriff willkührlichen allegorischen Interpretation gefolgt und hat also — wir sagen es mit Schmerz — durch dasselbe der Sache, der er mit so treuem Eifer diente, mehr geschadet, als Vortheil gebracht. Vgl. dagegen: Steudel, über die Behandlung der Sprache der heil. Schrift als einer Sprache des Geistes. Tüb. 1822.)

Über den Ursprung und die allmählige Entwickelung des Messianismus. Eine Abhandlung von Joh. Jac. Broix, Subdiacon der Diöcese Aachen. Landsh. 1822. (Das Philologische schwach; sonst manche gute Bemerkung; rühmliche Consequenz.)

Gedruckt bei Trowitzsch und Sohn.

Christologie

des

Alten Testaments

und

Commentar

über die

Messianischen Weissagungen der Propheten.

Von

Dr. E. W. Hengstenberg

a. o. Professor der Theologie an der Universität zu Berlin.

Ersten Theiles zweite Abtheilung

enthaltend die Messianischen Weissagungen des Jesaias.

Ἓν γὰρ ἔπνευσε πνεῦμα καὶ εἰς προφήτην καὶ εἰς ἀπόστολον· καὶ κατὰ τοὺς ἁγιογράφους ζωγράφους πάλαι μὲν ἐσκιαγράφησεν, ἔπειτα μέντοι διηκρίβωσε τὰ μέλη τῆς γνώσεως.

Synesius.

Berlin,

bei Ludwig Oehmigke.

1829.

Die Messianischen Weissagungen des Jesaias.

Einleitende Bemerkungen.

Die Überschrift Cap. 1. v. 1. versetzt den Propheten Jesaias unter die Regierung der Könige Usias, Jotham, Ahas und Hiskias. Die Richtigkeit der in ihr enthaltenen Angabe läfst sich auch sonst mit Sicherheit erweisen. Dafs Jesaias unter dem Könige Usias zuerst aufgetreten sey, geht hervor aus der Überschrift von Cap. 6; dies Cap. enthält eine Darstellung der Vision, durch welche Jesaias in dem Todesjahre des Königs Usias seinen Beruf zum Prophetenamte erhielt. Zwar wird in die Regierung des Jotham keins der in unserer Sammlung befindlichen Orakel durch eine bestimmte Überschrift versetzt — allein gewichtige Gründe nöthigen die Abfassung der Weissagungen Cap. 2 — 5 unter ihm anzunehmen. In die Regierungszeit des Ahas aber fallen mehrere unter den vorhandenen Weissagungen von Cap. 7 an und die Wirksamkeit des Propheten unter dem Hiskias wird beschrieben Cap. 36 — 39. — Sichere Nachrichten von der Wirksamkeit des Propheten haben wir nur bis zum 15ten Jahre des Hiskias, zu dessen Anfange die Gesandschaft des Königs von Babylonien nach Jerusalem kam. Vergl. Cap. 39. Er mufs hienach wenigstens 47 Jahre sein Amt bekleidet haben, von 759 — 713 v. Chr., nämlich ein Jahr unter Usias, 16 Jahre unter Jotham, 16 Jahre unter Ahas, 14 Jahre unter Hiskias. Mehr als wahrscheinlich ist es jedoch, dafs Jesaias noch weit länger gelebt hat. Aus der Nachricht, 2. Chron. 32 v. 32, dafs Jesaias das Leben des Königs Hiskias

beschrieben habe, geht hervor, dafs er den Hiskias (st. 698.) überlebte. *) Noch weiter führt uns eine Nachricht des Talmud und der Kirchenväter, dafs Jesaias unter Manasse, dem Nachfolger des Hiskias, eines gewaltsamen Todes gestorben sey. Allerdings ist diese Sage, welche schon in dem Briefe an die Hebräer berührt wird (c. XI, 37 wo das ἐπρίσθησαν nach Vergleichung der Tradition auf den Jesaias bezogen werden mufs), meist durch falsche Zusätze entstellt; allein sie ist zu weit verbreitet und wird von zu verschiedenen Schriftstellern erzählt, hat auch zu viele Wahrscheinlichkeit, als dafs nicht ein wahres factum zu Grunde liegen sollte. Vergl. Stäudlin in der Götting. Biblioth. der theol. Litt. Bd. I. p. 323. ff. **) Selbst im Talmud läfst sich die ursprüngliche Tradition, welche weiter nichts aussagt, als dafs Jesaias von Manasse getödtet worden, von den späteren Ausschmückungen noch scheiden. Vergl. Gesenius Einl. p. 12. Man hat sich zwar auf das Stillschweigen der historischen Bücher über einen so wichtigen Vorfall berufen; aber es reicht bei der Kürze der Relation schon hin, dafs 2 Reg. 21, 16. berichtet wird: Manasse habe viel unschuldiges Blut vergossen in Jerusalem. Ohne Zweifel waren die unschuldig Ermordeten diejenigen, welche den von

*) Dafs Jesaias noch einige Zeit unter Manasse gelebt habe, behaupten aufser Joh. H. Michaelis in den bibl. Hal. und den von ihm angeführten Schriftstellern unter den Neueren Jahn, Gesenius, Möller, Bertholdt (Einl. S. 1349.) Stäudlin (Neue Beiträge p. 12. 17. ff.)

**) *Justinus Martyr dialog. c. Tryphone p.* 349. *ed. Col.* ὃν πρίονι ξυλίνῳ ἐπρίσατε. *Tertullianus de patientia c.* 14. *His patientiae viribus secatur Esaias. Ej. Scorp. c.* 8. *Lactantius l. IV. c.* 11: *Esaias, quem ipsi Judaei serra consectum crudelissime necaverunt. Ambros. in Luc. c.* 20. *Esaias, cujus facilius compagem corporis serra divisit, quam fidem inclinavit. Augustin. de civ. dei l.* 18. *c.* 24. *Hieron.* zu Jes. c. 1, 10. c. 20, 27. Diese und andere Stellen aus den Kirchenvätern, aus Orientalischen Schriftstellern und aus dem Talmud bei *Michaelis Praefatio in Jes.* c. 5. in den bibl. Hal. *Joh. G. Carpzov Critica sacra.* P. II. p. 97.

Manasse eingeführten Götzendienst verabscheuten, also besonders die Propheten; unter ihnen konnte Jesaias sich befinden, ohne dafs er namentlich erwähnt wird, zumahl da er wegen seines hohen Alters damals seine äufsere Wirksamkeit wahrscheinlich gröfstentheils aufgegeben hatte. (vergl. die Einleit. zu Cap. 40 — 66.) Für die Annahme, dafs Jesaias noch eine Zeitlang unter Manasse gelebt habe, spricht auch die Beschaffenheit des zweiten Theils seiner Weissagungen. Dieser enthält manches, namentlich die Klagen über grobe Abgötterei, Kinderopfer, böse Regenten, was weder auf die Zeiten des Exils, noch auf die Regierung des frommen Hiskias, wohl aber auf die Regierung des Manasse pafst; dies ist so einleuchtend, dafs nicht nur die meisten Vertheidiger der Ächtheit des zweiten Theiles seine Abfassung unter Manasse annehmen, (z. B. Grotius zu Cap. 43, 27. Jahn, Einleit. II, 1. §. 104. *Möller, de authentia orac. Jesaiae* c. 40 — 66. p. 118. sqq.) sondern dafs selbst Bestreiter der Ächtheit, wie Eichhorn (hebr. Propheten Bd. 1. p. 415.) nicht umhin können, in manchen Stellen (c. 56. 57. 66.) das Zeitalter des Manasse zu erkennen. *)

Durch diese Annahme wird dem Jesaias kein übertrieben hohes Alter beigelegt. Nehmen wir an, dafs er seinen Beruf in einem Alter von 20 Jahren antrat, (dafs eine frühe Berufung zum Prophetenamt nichts ungewöhnliches war, geht hervor aus Jerem. 1, 6.) so würde er beim Tode des Hiskias gegen 82 Jahre alt gewesen seyn und nichts hindert anzunehmen, dafs er noch 7 — 8 Jahre unter Manasse fortlebte. Erreichte doch der Priester Jojada nach 2. Chron. c. 24 v. 15

*) Weniger sicher ist der Beweis, den Gesenius aus Cap. 19. für die Lebensdauer des Propheten bis in die ersten Jahre des Manasse führt. Denn seine Argumentation beruht auf der unrichtigen Voraussetzung, dafs die Propheten nur Begebenheiten schilderten, die ihnen zunächst lagen und die sie durch menschliche Combination vorherwissen konnten.

ein Alter von 130 Jahren. *) Da Jesaias der enthaltsamen, ascetischen Lebensweise der Propheten folgte, so läfst sich voraussetzen, dafs er auch im Alter ungeschwächte Kräfte des Leibes und der Seele behielt.

Jesaias war also Zeitgenosse des Hoseas und des Micha. Von seinen Lebensumständen ist uns wenig bekannt; er scheint seinen beständigen Wohnsitz zu Jerusalem gehabt zu haben. Von seiner Wirksamkeit unter Jotham wissen wir nichts weiter, als was aus der Weissagung Cap. 2—5 abgenommen werden kann. Wahrscheinlich lebte er damals wegen seines jugendlichen Alters noch in gröfserer Zurückgezogenheit. Unter dem gottlosen Ahas trat er in der vollen Kraft eines Gottesgesandten auf; aber sein Rath und seine Warnung wurden verspottet; erst Hiskias, ein würdiges Oberhaupt der Theokratie, erkannte ihn an und folgte seinem Rathe; unter dem gottlosen Manasse zog er sich wahrscheinlich zurück und lebte in der erfreulicheren Zukunft, ohne jedoch sein Strafamt in der trostlosen Gegenwart ganz daran zu geben (vgl. c. 56—58), bis er endlich mit seinem Tode die Wahrheit besiegelte, für die er gelebt hatte.

Grofses Ansehen wurde ihm nach seinem Tode zu Theil. Die historischen Bücher, sonst so sehr sparsam in den Nachrichten über die Propheten, deren Schriften uns erhalten sind, reden verhältnifsmäfsig sehr ausführlich von ihm; Jeremias ahmte ihn nach: (vgl. Jahn Einleit. p. 463. ff.) und Spuren fleifsiger Lesung finden sich auch in anderen Propheten. Doch ein höheres Ansehen, als dem Propheten die schon bei seinen Lebenszeiten erfüllten Weissagungen über den Sturz der Syrer und der Israeliten, über die Bedrängung durch die Assyrer und

*) Die Sage von dem hohen Alter des Jesaias hat sich bei den Orientalischen Christen erhalten, welche ihm ein Alter von 120 Jahren beilegen. vergl. *Herbelot biblioth. Orient.* p. 501. *s. v. Ischaia. Abul Pharagius hist. dynast.* p. 67.

die durch die göttliche Hülfe herbeigeführte Rettung, über die dem Hiskias zugestandene funfzehnjährige Lebensfrist u. s. w. verschaffen konnten, erwarb ihm später die Erfüllung seiner auf die fernere Zukunft gehenden Weissagungen über die Eroberungen des Cyrus, die Rückkehr aus dem Exil, den Sturz des babylonischen Reiches. Josephus berichtet *antiq. Jud.* XI, 1. §. 1. 2. Cyrus sey durch die Lesung der sich auf ihn beziehenden Orakel des Jesaias zur Anerkennung des Gottes Israel, zur Befreiung der Juden und zur Herstellung des Tempels bewogen worden. *) Jesus Sirach sagt von ihm c. 48. v. 22—25: Ἡσαΐας ὁ προφήτης ὁ μέγας καὶ πιστὸς ἐν ὁράσει αὐτοῦ — πνεύματι μεγάλῳ εἶδε τὰ ἔσχατα, καὶ παρεκάλεσε τοὺς πενθοῦντας ἐν Σιών. Ἕως τοῦ αἰῶνος ὑπέδειξε τὰ ἐσόμενα καὶ τὰ ἀπόκρυφα πρὶν ἢ παραγενέσθαι αὐτά. Mit eben so grofser Verehrung reden von ihm Philo und Josephus. Die höchste Stufe des Ansehens mufste aber Jesaias erreichen, als durch die Erscheinung Christi und die Gründung seines Reiches der herrlichste Theil seiner Weissagungen seine Erfüllung gefunden hatte. Das ganze Neue Testament ist theils mit bestimmten Anführungen, theils mit absichtslos entlehnten Ge-

*) Zwar ist diese Nachricht von mehrerern Neueren als unhistorisch verworfen worden; allein richtig bemerkt Jahn Archäologie II. p. 231. ff. dafs ohne sie das Betragen des Cyrus gegen die Juden nicht erklärlich sey. Insbesondere aber macht er aufmerksam darauf, dafs diese Erzählung nur den Commentar bildet zu Esra 1, v. 2, wo Cyrus in seinem zu Gunsten der Juden erlassenen Edicte sagt: Jehovah der Gott des Himmels hat mir alle Königreiche der Erde gegeben, und mir befohlen, ihm ein Haus zu Jerusalem in Judäa zu bauen. Diese Worte setzen doch offenbar voraus, dafs Cyrus die Weissagungen Cap. 44, v. 28, c. 45. kannte. Gesenius übergeht dies ganz mit Stillschweigen. Die Nachricht des Josephus verglichen mit der Stelle des Esra ist insofern wichtig, als sie einen bedeutenden Beweis für die Ächtheit von Cap. 40 — 66. abgibt. Denn schwerlich wird Cyrus ohne Prüfung des vorgeblichen Alters der ihm vorgelegten Weissagung, die nach der Meinung der Gegner erst ein Jahr vorher abgefafst seyn soll, gehandelt haben.

danken und Ausdrücken aus seinen Weissagungen durchwebt; fast nie wird von den Aposteln die Hauptlehre des Christenthums, die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung, ohne sichtbare Beziehung auf ihn vorgetragen. Die Schriften der Kirchenväter sind voll von seinem Lobe. Vergl. die Sammlungen bei J. H. Michaelis, *praef. in Jes.* p. 9. sqq. Gesenius Einleit. p. 41. Hieronymus sagt: *Sic exponam Esaiam, ut illum non solum prophetam, sed Evangelistam et Apostolum doceam*, und an einer andern Stelle: *Non prophetiam mihi videtur texere Esaias, sed evangelium*, und auch Augustinus bemerkt *de civ. dei* l. 18. c. 29. dafs er nach der Meinung Mehrerer wegen seiner zahlreichen Weissagungen von Christo und der Kirche eher den Namen eines Evangelisten als eines Propheten verdiene. Als Augustinus sich nach seiner Bekehrung an den Ambrosius mit der Anfrage wandte, welches unter den heiligen Büchern er vorzugsweise lesen sollte, schlug ihm dieser den Jesaias vor: *„quod prae ceteris evangelii vocationisque gentium sit praenuntiator apertior. Cf. Aug. conf.* IX, 5.

Jesaias hatte, wie alle Propheten, einen doppelten Beruf, theils den auf die Gegenwart zu wirken, theils den die Zukunft zu verkünden. Was das erstere betrifft, so verweis't er, berufen zu einem Diener des alten Bundes, auf die Grundlage desselben, das Gesetz, und verlangt vor allem Anderen die Haltung desselben. vgl. z. B. c. 8, 16. 20. 30,9.10. Aber berufen zu einem Diener des Geistes, nicht des Buchstabens unter dem Alten Bunde eifert er gegen die, welche in der Beobachtung der äufseren Form das Wesen suchten, welche über dem, was dem Alten Bunde eigenthümlich und auf den Kindheitszustand der Menschen berechnet war, das dem Alten und Neuen Bunde Gemeinsame vergafsen, vergl. z. B. Cap. 1, v. 11. ff. 29. 13. 13. 58, 1. ff. Der Grundgedanke, der sich durch seine Weissagungen hindurchzieht, ist der, dafs Gott alleine die Ehre, dem Menschen aber Schaam und Beschämung gebühre, dafs alles

Vertrauen nicht auf die Creatur, sondern auf den Schöpfer gesetzt werden müsse, dafs alle Hülfe in leiblichen und geistigen Dingen alleine von ihm komme, dafs jede Neigung und jedes Streben sündlich sey, das nicht auf ihn, sondern auf das Vergängliche seine Richtung habe — daher die häufige Verkündigung des Unterganges alles Hohen und Stolzen — daher seine Polemik gegen den Götzendienst und gegen das Laster überhaupt, was ihm stets als Undank gegen Gott, als Beleidigung seiner Majestät erscheint — daher sein Widerstand gegen die, welche bei Bedrängungen des Staates durch auswärtige Feinde Hülfe von Bündnissen mit benachbarten mächtigen Völkern erwarteten. Alle Hülfe kommt von Gott; er wird sein treues Bundesvolk nicht verlassen; das untreue wird durch alle Kriegesrüstungen, alle Bündnisse nur in immer gröfseres Unglück gestürzt werden. Stets sucht er dem Volke das von dem Gründer der Theokratie ausgesprochene Grundgesetz derselben, das Wechselverhältnifs zwischen Treue gegen Gott und herzlichem Vertrauen auf ihn und Glück, Untreue und Unglück, zum Bewufstseyn zu bringen, zeigt wie das Volk selbst, nicht Gott an all' seinem Unglück Schuld sey, und wie er voller Barmherzigkeit bereit sey ihm seine Sünden zu vergeben und es vom Elende zu befreien, wenn es sich nur zu ihm bekehren wolle.

Bei seiner Wirksamkeit auf die Gegenwart wurde der Prophet unterstützt durch den zweiten Theil seines Berufes, die Verkündigung der Zukunft, der jedoch noch aufserdem andere weiter gehende Zwecke hatte. Die verkündete Zerstöhrung des Reiches Israel, die Verheerung Judäas durch Sanherib, die Babylonische Gefangenschaft und die gänzliche Verwüstung des Landes, mufsten, indem sie das Gesetz der sichtbaren Vergeltung individualisirten, dazu dienen seine Rügen und Ermahnungen eindringlicher zu machen, die Verkündigung der Befreiung von den Assyrern und der Rückkehr aus dem Exil mufsten den Frommen Trost gewähren und sie zur Treue er-

munterm. Die Weissagungen gegen auswärtige Völker zeigten den Israeliten die Allmacht ihres Gottes und die Ohmacht alles Menschlichen und mahnte sie ab von dem Vertrauen auf Menschenhülfe, sie veranschaulichten ihnen zugleich die göttliche Strafgerechtigkeit, die selbst in den Schicksalen der Völker waltete, denen sich Gott nicht geoffenbart hatte und um so mehr in den Schicksalen des Bundesvolkes. — Den Kern der Weissagungen im engeren Sinne bilden aber beim Jesaias die Messianischen Verkündigungen. — Ein Sprössling Davids nach seiner menschlichen Natur, zugleich aber Gott von Ewigkeit, geboren von einer Jungfrau zur Zeit der gröfsten Erniedrigung der Davidischen Königsfamilie, wird zur Tilgung der Sünden der Menschheit leben, leiden, sterben — nach seiner Verherrlichung wird sein Reich auf Erden gegründet und über alle Heidenvölker ausgebreitet werden, bis die Erde voll ist von Erkenntnifs des Herrn und von seiner Anbetung durch den Geist, der über das Fleisch ausgegossen werden wird. — So wie Jesaias bei seiner Wirksamkeit auf die Gegenwart den Glauben im allgemeinen Sinne, das Verzweifeln an der eignen und das Vertrauen auf die göttliche Kraft hervorhob, so tritt er in seinen Messianischen Weissagungen auf als ein Herold des Glaubens im engeren Sinne.

Der Charakter der Darstellung des Jesaias ist im Allgemeinen Einfachheit und Erhabenheit; hinsichtlich des Reichthums an Bildern steht er in der Mitte zwischen dem dürftigen Jeremias und dem überreichen Ezechiel. Uebrigens ist die Darstellung dem Gegenstande angemessen und wechselt daher mit demselben; sie wird bei Drohungen und Bestrafungen ernsthaft und heftig, wie Luther treffend sagt (Tom III. Jen. Lat. f. 286 b.): *Si quis penitus posset introspicere affectus prophetae, videret in singulis verbis caminos ignis et vehementissimos ardores esse* und Moses Amyrald *(praef. ad paraphr. Psalm.* f. 3.) *tonat ille nonnunquam atque fulgurat et terribili verborum strepitu atque fragore, non Graeciam, ut de Pericle dictum*

est olim, non Judaeam et vicinas regiones, sed caelum et terram et elementa reliqua et universam mundi naturam, miscere et confundere videtur; bei Tröstungen und Belehrungen dagegen ist er sanft und eindringlich, in den eigentlich prophetischen Stücken voll Schwung und Feuer, also in den Sachen lebend, dafs ihm das Zukünftige zur Vergangenheit und Gegenwart wird.

Die Anordnung der Sammlung ist folgende: Das Ganze zerfällt in zwei Theile, deren erster cap. 1 — 39 umfafst. In demselben enthalten Cap. 1 — 12 Weissagungen gegen Juda und Jerusalem; diese stehen in der richtigen chronologischen Ordnung; nur müfste Cap. 6, welches die Weihe des Propheten enthält und in das Todesjahr des Usias gehört, vorne stehen. Cap. 2 — 5 sind aus der Regierung Jothams; alles Übrige, bis zu Cap. 10, 4 gehört in die Zeit des Ahas; das folgende bis zu Ende von Cap. 12 unter die Regierung des Hiskias. Cap. 13—23 enthalten eine fortlaufende, nur durch Cap. 22 unterbrochene Reihe von Weissagungen über auswärtige Völker. Cap. 24 — 35 gröfstentheils Weissagungen Juda betreffend, die wahrscheinlich alle in die Zeit des Hiskias gehören. Darauf folgt Cap. 36 — 39 ein geschichtlicher Anhang, enthaltend Nachrichten über die Thätigkeit des Jesaias unter Hiskias. — Der zweite Theil Cap. 40 — 66 ist wahrscheinlich unter Manasse abgefafst und bildet ein zusammenhängendes Ganzes.

Dogmatisches Interesse hat in der neueren Zeit Zweifel an der von der jüdischen Synagoge und der christlichen Kirche durch alle Jahrhunderte als unbezweifelte Thatsache angenommenen Integrität des Jesaias hervorgerufen. Sobald man einmal den Satz von vorn herein festgestellt hatte, dafs Wunder und Weissagungen unmöglich seyen und dafs kein Eintreten einer höheren Causalität in die Natur statt finden könne, so konnte man die Ächtheit eines grofsen Theiles der Jesaianischen Weissagungen eben so wenig anerkennen, wie die Ächtheit des Pentateuch. Ein neuerer Vertheidiger der Ächtheit macht die treffende Bemerkung, dafs die Tradition, nach der Jesaias zer-

sägt seyn soll, auch ihre Falschheit angenommen, doch als ein Typus des Schicksals angesehen werden könne, was ihn in unserer Zeit betroffen habe. Es wird einem künftigen Vertheidiger der Integrität nicht schwer werden die Scheingründe zu beseitigen, durch welche man das dogmatische Interesse zu verdecken gesucht hat; er wird schon manches vorgearbeitet finden, nicht blofs in den Schriften der Vertheidiger der Ächtheit, sondern auch in den Schriften der Gegner derselben, die unter sich höchst uneinig sind und von denen der eine vertheidigt, was der andere verwirft. Für unseren Zweck ist nur die später anzustellende Untersuchung über die Ächtheit des zweiten Theiles von Wichtigkeit.

Von den Hülfsmitteln zur Erklärung des Jesaias führen wir hier nur das wichtigste und besonders für unseren Zweck bedeutende an. Eine vollständigere Sammlung geben Rosenmüller und Gesenius.

Die Jüdischen Ausleger kommen bei den Messianischen Weissagungen weit weniger in Betracht als aufserdem, weil ihnen das dogmatische Interesse die Unbefangenheit genommen und sie zu den gezwungensten Erklärungen verleitet hat. Sie folgen der Messianischen Erklärung nur da, wo sie die Messianischen Weissagungen durch eine falsch buchstäbliche Erklärung mit ihren fleischlichen Vorstellungen von einem weltlichen Messias in Herrlichkeit in Verbindung bringen können, z. B. Cap. 11.; wo dagegen, wie Cap. 7 die Übereinstimmung mit der Geschichte Christi gar zu auffallend ist, oder wo, wie in den Weissagungen des zweiten Theiles, ein Messias in Niedrigkeit angekündigt wird, stemmen sie sich gegen die Messianische Erklärung mit Hand und Fufs und verwerfen selbst die Auctorität ihrer sonst hochverehrten Väter.

Die Griechischen Kirchenväter haben zwar nur über die Alexandrinische Version commentirt; doch wurde ihnen die Kenntnifs der Grundsprache einigermafsen dadurch ersetzt, dafs sie mit den LXX die Übersetzungen von Aquila, Symmachus

und Theodotion verglichen. Für die tiefere Schrifterklärung gewähren sie eine nicht zu verachtende Ausbeute. Die bedeutendsten unter ihnen sind Chrysostomus, dessen Ἑρμήνεια sich jedoch nur über die ersten 8. Cap. erstrekt (Tom III. ed. Francof.) und besonders Theodoret (Tom II. ed. Hal.). Er gibt bei vielem Ungenieſsbaren manche lichtvolle Bemerkung. Aus der lateinischen Kirche ist uns nur der Commentar des Hieronymus erhalten (Tom. V. ed. Bas. et Francof.), der zwar vor Theodoret und Chrysostomus die Kenntniſs des Hebräischen voraus hatte und manche treffende Bemerkungen enthält, aber sich weit weniger in die Seele des Propheten hineinzuversetzen weiſs und viele ungenieſsbare allegorische Erklärungen gibt.

Aus der Zeit der Reformation ist vor allen zu nennen der Commentar von Calvin, entstanden aus Vorträgen, die von fremder Hand nachgeschrieben und nachher von ihm selbst durchgesehen worden. Er erschien in 4 Ausgaben, zuerst Genf 1551. fol. wieder abgedruckt in dem 4ten Bde. opp. ed. Amstel. Calvins gelehrte Kenntniſs des Hebräischen war nicht sehr bedeutend; aber sein lichtvoller vorurtheilsfreier Geist lieſs ihn bei seinen gesunden exegetischen Grundsätzen oft auch in der Worterklärung das Richtige treffen. Besonders viel hat er für die practische Erklärung geleistet; Kenntniſs des menschlichen Herzens, die er in so hohem Grade besaſs, ist dem Ausleger des Jesaias eben so unentbehrlich, wie die Wortgelehrsamkeit. Obgleich, wenigstens in dem Commentar zum Jesaias, weit davon entfernt die Beziehungen auf Christum da wo sie sich finden zu entfernen, so weiſs er doch das Dämmerlicht des Alten Bundes von dem hellen Lichte des Neuen Bundes zu scheiden. Die neueren Ausleger haben ihn fast gänzlich unberücksichtigt gelassen. — Von Luther besitzen wir über den Jesaias nur ein sehr kurzes und ungenügendes von einem Zuhörer herausgegebenes Collegienheft, abgedruckt in dem 6ten Theile der Hallischen Ausgabe seiner Werke. — Unter den Auslegern des 17ten Jahrhunderts verdient besonders Grotius eine Erwähnung, die

aber in Bezug auf die Messianischen Weissagungen keine lobende seyn kann. Es fehlt ihm überhaupt an Tiefe und bei der Erklärung des Alten Testaments wurde er auch nicht durch eine ausgezeichnete Sprachgelehrsamkeit unterstützt; bei der Erklärung der Messianischen Weissagungen aber hat ihn auch dasjenige verlassen, was ihn sonst auszeichnet, ein gewisser exegetischer Tact und eine leichte Erklärungsweise. Es läfst sich in seiner Auslegung der Messianischen Stellen des Jesaias sowohl, wie der übrigen Propheten, eine geheime Neigung zum Unglauben nicht verkennen und man kann ihn in mancher Hinsicht als den Vorläufer der rationalistischen Schrifterklärer betrachten. Sein Commentar zum Jesaias findet sich im dritten Bande der Ausgabe seiner *annotationes in V. T.* von Vogel und Döderlein. Mehrere der wichtigsten Ausleger bis in die Mitte des 17ten Jahrhunderts finden sich gesammelt in dem Werke: *Critici sacri.* Bd. 4. der Ausg. Lond. 1660 und Bd. 2. der Ausg. Frankof. 1695. fol. Im Auszuge in *Poli synopsis criticorum* Tom III. — Das Hauptwerk über den Jesaias lieferte im Anfange des 18ten Jahrhunderts Vitringa, der im Jahr 1722 als Professor der Theologie zu Franecker starb. Sein Commentar erschien zuerst zu Leuwarden 1714. fol. und nachher in mehreren Nachdrücken. Er übertrifft in demselben alle seine Vorgänger und an Geist, Gelehrsamkeit und Scharfblick ist ihm keiner seiner Nachfolger gleich gekommen, welche im Einzelnen freilich die Erklärung weiter gefördert haben. Die schwächste Seite seines Werkes sind die überall eingemischten allegorischen Erklärungen. Bei der Erklärung der Messianischen Weissagungen würde er mehr geleistet haben, wenn er sich mehr in die prophetische Anschauung hinein zu versetzen gewufst und den bildlichen und poëtischen Charakter der prophetischen Rede nicht zu sehr verkannt hätte. Er würde dann die Züge des Bildes in ein Ganzes vereinigt und nicht für jeden einzelnen Zug etwas geschichtlich entsprechendes aufgesucht haben. Es fehlte ihm an dogmatischer Unbefangenheit und in der Aufsuchung der ge-

schichtlichen Erfüllung verfährt er zu willkührlich. Einen deutschen Auszug aus diesem Werke lieferte Büsching in 2 Bden. in 4. erschienen zu Halle 1749. — Die Bemerkungen zum Jesaias von I. H. Michaelis in den Bibl. Hal. sind werthvoll, besonders durch die sehr reichhaltige Sammlung der Paralelstelstellen. Der Commentar von Clericus (*V. T. prophetae etc. Amstelod.* 1731. fol.) kommt seinen Commeutaren über die historischen Bücher nicht gleich; theils weil Clericus überhaupt zur Bearbeitung der poëtischen und prophetischen Bücher nicht so geeignet war, wie dies schon seine Bearbeitung der Cantica im Pentateuch zeigt, theils weil damals seine Geisteskräfte schon durch das Alter gelitten hatten. Doch zeigt er in der Erklärung mehrerer Messianischen Weissagungen eine nach seiner früheren rationalisirenden Richtung kaum zu erwartende Unpartheilichkeit. Die Bearbeitung des Jesaias von dem Englischen Lord Bischof Lowth. London 1778. 4. hat zwar sonst mancherlei Mängel, namentlich leidet sie an einer grofsen kritischen Willkühr, aber in Bezug auf die Messianischen Weissagungen ein entschiedenes Verdienst. Unter allen Auslegern vor und nach ihm hat Lowth das Wesen der prophetischen Anschauung am klarsten erkannt, seine Bemerkungen über das Ineinanderflieſsen der Beziehungen auf die Befreiung aus dem Exil und auf die Befreiung durch Christum sind trefflich, und in der Auffassung des bildlichen Charakters der prophetischen Rede geübt durch ein fleifsiges Studium der Dichter, zeigt er sich gleich frei von gläubiger und von ungläubiger dogmatisher Befangenheit. Er hätte der Gründer einer neuen richtigen Behandlungsweise der prophetischen Schriften und namentlich der messianischen Weissagungen werden können, wenn man die von ihm gegebenen Andeutungen verfolgt und auf das Einzelne angewandt hätte. Bald nach dem Englischen Original erschien eine deutsche Bearbeitung mit Anmerkungen und Zusätzen von Koppe, Professor in Göttingen. Leipzig 1779 — 81 in vier Bden. 8.

Gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts brachte die geänderte theologische Ansicht eine gänzlich veränderte Auslegungsart des Propheten hervor. Die einseitige Verstandesrichtung verschlofs das Verständnifs, indem sie es unmöglich machte aus der eigenen Beschränktheit herauszutreten und sich in eine fremde Eigenthümlichkeit zu versetzen; das Eindringen in den Zusammenhang, der beim Jesaias mehr ein innerer als ein äufserer ist, wurde dadurch unmöglich gemacht; die tiefere Auslegung, die nur von demjenigen geübt werden kann, der etwas mit dem auszulegenden Schriftsteller Verwandtes in sich trägt, ging unter; dogmatische Befangenheit bewirkte, dafs man unter den Messianischen Weissagungen nur diejenigen als solche gelten liefs, die sich mehr im Allgemeinen halten und die zur Noth aus menschlicher Vorahnung erklärlich sind; alle bestimmteren Weissagungen auf Christum suchte man durch anderweitige Deutungen aus dem Wege zu räumen. Diese Fehler theilen fast alle seit jener Zeit erschienene Bearbeitungen des Jesaias; eine rühmliche Ausnahme macht jedoch die Bearbeitung von v. d. Palm (*Jesaias vertaald en opgehelderd door J. M. van der Palm. Amsterd.* 1805. 3 Tom. 8.) die, wenn auch nicht eigentlich für Gelehrte bestimmt, doch auf gründlicher Forschung beruht; zu wünschen wäre allerdings, dass der Verfasser den Propheten mehr als Seher behandelt hätte; die Inhaltsdarstellungen sind der gelungenste Theil des Werkes. — Unter den neueren Commentaren über den Jesaias zeichnen sich vor allen anderen besonders zwei aus; der Commentar von Rosenmüller und der von Gesenius. Ersterer erschien zuerst Leipz. 1793 in 3 Abtheilungen; dann in einer gänzlich umgearbeiteten Ausgabe. Leipz. 1810 — 20 in 3 Bden. Grofse Gelehrsamkeit, besonnene Auswahl unter dem vorhandenen exegetischen Stoffe, fleifsige Zusammenstellung desjenigen, was für die Worterklärung bisher geleistet worden, zeichnen diesen Commentar, dessen Grundlage der Commentar von Vitringa bildet, sehr vortheilhaft aus. Auch ist der Verfasser unbefangener wie die

meisen anderen Ausleger dieser Periode. In der zweiten Ausgabe tritt er im ersten Theile fast immer als Vertheidiger der Messianischen Erklärung auf, sogar bei Cap. 7, wo man die Messianische Erklärung schon als ganz antiquirt zu betrachten gewohnt war; Cap. 9 findet er die wahre Gottheit des Messias ausgesprochen u. s. w. Weniger unbefangen zeigt er sich dagegen bei Erklärung der Messianischen Weissagungen des zweiten Theiles, was allerdings zu verwundern ist, da die Messianische Auslegung von Cap. 53 doch gewifs weniger Schwierigkeit hat, wie die von Cap. 7. Der Grund scheint zum Theil darin zu liegen, dafs im Verlaufe seines Werkes die Auctorität der jüdischen Ausleger zu viel Gewicht bei ihm erhalten hat, wozu denn noch das Vorurtheil kam, dafs die Idee eines leidenden und büfsenden Messias den Schriften des Alten Bundes fremd sey. Der Commentar von Gesenius (Der Prophet Jesaia, übersetzt und mit einem vollständigen philologisch-kritischen und historischen Commentar begleitet. 3 Th. Leipz. 1821) hat die Arbeit von Rosenmüller nicht überflüssig gemacht. Der Verfasser hat, besonders beim zweiten Theile, auf die verschiedenen Erklärungen bei weitem nicht so viele Rücksicht genommen und auch sonst vieles weggelassen, was bei Rosenmüller schon genügend erläutert war. Allerdings hat Gesenius die Worterklärung mehr selbstständig gefördert und sich auf diese Weise grofse Verdienste um den Propheten erworben. Sein Fleifs hat den exegetischon Stoff ziemlich bedeutend vermehrt durch Beibringung einer Anzahl treffender Paralelstellen, besonders aus zwar nicht zahlreichen, aber sehr genau gelesenen Arabischen und Syrischen Schriftstellerrn. Die geschichtlichen Erläuterungen, besonders bei den Weissagungen über auswärtige Völker, sind zum grofsen Theile sehr schätzbar und gründlich und sein Scharfsinn, der nur leider zuweilen durch unrichtige vorgefasste Meinungen irre geleitet worden, hat ihn auf manche neue Entdeckungen geführt. Die Übersetzung ist treu und nicht modernisirend. Hinsichtlich der allgemeinen An-

sicht vom Prophetenthum, von den Messianischen Weissagungen u. s. w. ist der Verf. nicht selbstständig, sondern abhängig von De Wette. — Die übrigen nach denselben Principien, jedoch nicht mit derselben Tiefe der philologischen Forschung ausgearbeiteten Werke, z. B. die Clavis über den Jesaias von Paulus. Jena 1793, der Commentar von Bauer in dem 8ten und 9ten Bande von Schulze's und Bauer's Scholien zum Alten Testamente, der Commentar in dem 5ten und 6ten Stücke des exegetischen Handbuches des Alten Testaments. Leipzig 1799, dessen Verfasser jetzt auf ganz andere Weise commentiren würde, kommen gegen diese beiden Bearbeitungen wenig in Betracht. Am weitesten ist die Willkühr der Auslegung getrieben in der Bearbeitung der hebräischen Propheten von Eichhorn. Göttingen 1816—19. 3 Bde., dessen Erklärung von Jesaias 53. wohl mit Recht eine monströse genannt werden kann. — Unter den neueren Übersetzungen sind die ausgezeichnetsten die von Dereser, in der 1sten Abth. des 4ten Bandes des Brentanoschen Bibelwerkes, schätzbar besonders durch die hinzugefügten Bemerkungen, die vorzüglich bei den Messianischen Weissagungen alle Beachtung verdienen, und die von Augusti in dem 4ten Bande der Schriften des Alten Testaments von De Wette und Augusti. Heidelb. 1810.

Cap. II — IV.

Es bilden diese Capitel eine zusammengehörige Rede, welche jedoch in drei Theile zerfällt.

Cap. 2. v. 2—4 schildert der Prophet die selige Messianische Zeit, zu der die jetzt auf ein einzelnes Volk beschränkte, vielbedrängte und verachtete Theokratie sich über alle Völker ausdehnen, die wahre Religion sich von Jerusalem aus verbreiten, und nachdem alle Völker sich der Herrschaft Gottes unterworfen, aller Unfriede und Streit vernichtet werden wird.

Den zweiten Theil der Rede Cap. 2. v. 5 — 4, 1 bildet Ermahnung, Schilderung des herrschenden Verderbens und Drohung der göttlichen Strafgerichte. So wie der Prophet die Schilderung der Messianischen Zeit vorausgeschickt hatte, um das Volk empfänglicher für seine Ermahnung zu machen, so eröffnet er jetzt, um die Gottlosen nicht sicher werden zu lassen und den Eifer der Gottesfürchtigen zu beleben, die Aussicht auf ein anderes Gemählde, auf die Strafgerichte, welche, weit entfernt, dafs das ganze Volk an dem Messianischen Reiche Theil nehme, einen grofsen Theil desselben aufreiben sollen. Eingeleitet wird dieser Abschnitt durch die in v. 5 enthaltene Ermahnung an das Volk im Lichte Jehovahs zu wandeln, d. h. sich durch wahre Herzensfrömmigkeit der Theilnahme an jener Seligkeit würdig zu machen, worauf dann abwechselnd bald die herrschende Versunkenheit, bald die durch sie herbeigeführten göttlichen Strafgerichte geschildert werden. — Die Schilderung ist meist allgemein gehalten und das Meiste kann, indem es nur von der Idee ausgeht, nur Durchführung des theokratischen Grundsatzes ist, dafs auf die Sünde nothwendig die Strafe folge, dafs alles Stolze von dem Herrn gedemüthigt, alles Hohe erniedrigt werde, zugleich auf alle verschiedenen Strafgerichte über die Juden, die Wegführung ins Exil, die Eroberung der Stadt durch die Römer u. s. w. bezogen werden, ja in dem höchsten und vollkommensten Sinne wird die Drohung in Erfüllung gehen

durch das letzte allgemeine Strafgericht Gottes, welches über diejenigen ergehen wird, die ihr Vertrauen auf die Creatur und nicht auf den Herrn setzen. Allein so wie gewöhnlich in den Schilderungen der göttlichen Strafgerichte, so treten auch hier einzelne specielle Züge neben den allgemeinen hervor. Diese Züge nöthigen uns hier, neben der allgemeinen, eine specielle Beziehung auf die Wegführung in das babylonische Exil anzunehmen. Von der Art ist z. B. die verkündete Hinwegnahme aller Angesehenen und aller Handwerker Cap. 3. v. 3, welche bei der Wegführung des Königs Jojachim durch Nebucadnezar 2 Reg. 24 v. 14 ff. auffallend buchstäblich in Erfüllung ging; die Verkündung, dafs Knaben und Kinder = unerfahrene, ungeschickte Regenten, die Regierung des Staates in die Hände bekommen werden, v. 4. u. s. w.

Den dritten Theil der Rede bildet Cap. 4. v. 2—6. Um die Frommen nicht zu sehr niederzuschlagen, zugleich um seiner Ermahnung bei den Gottlosen desto mehr Eingang zu verschaffen, schliefst der Prophet nicht, ohne vorher noch einen Blick auf die bessere Zukunft zu werfen, mit deren Schilderung er begonnen hatte. Nach dem göttlichen Strafgerichte werden diejenigen, die ihrem Gotte entweder treu geblieben oder zu ihm zurückgekehrt sind, durch einen göttlich-menschlichen Erlöser beseligt und verherrlicht werden. Heilig wird alsdann die ganze Gemeinde Gottes seyn, während sie bisher aus einer Mischung von Frommen und Gottlosen bestand. So wie vordem die Gemeinde Israel bei ihrem Auszuge aus Ägypten durch ein sichtbares Zeichen der göttlichen Gegenwart geleitet wurde, so wird auch die neue Gemeinde Gottes sich seiner gnadenreichen Gegenwart erfreuen und durch dieselbe vor jeglicher Gefahr geschützt werden.

Die Abfassungszeit der Rede läfst sich mit ziemlicher Sicherheit bestimmen. Der Zustand des Staates wird in derselben als blühend und kriegerisch geschildert und besonders wird die im Gefolge des Reichthums eingerissene Üppigkeit gerügt; vgl.

Cap. 2. v. 7 und die ganze zweite Hälfte von Cap. 3. In einem solchen Zustande aber befand sich nach den Nachrichten der historischen Bücher das Reich unter Usias und Jotham. Unter Usias kann die Weissagung nicht wohl abgefafst seyn, theils weil die Wirksamkeit des Jesaias erst in dem Todesjahre des Usias begann, theils weil Jesaias bei Cap. 2 wahrscheinlich eine Weissagung des Micha vor Augen gehabt hat, der erst unter Jotham auftrat. Eben so wenig aber dürfen wir die Abfassung unter Ahas setzen. Unter ihm folgte auf schweren Abfall grofses Elend. Gleich im Anfange seiner Regierung brachen die Syrer und Ephraimiten ins Land, die sich schon unter Jotham gegen Juda verbündet und nur das Ende dieses Königes abgewartet hatten; sie richteten eine so grofse Verwüstung an, dafs geraume Zeit hindurch gar kein Ackerbau getrieben werden konnte und das Volk sich nur von den Producten der Heerden ernähren mufste; vgl. Cap. 7. v. 15. 16. Nachher wurde der König den Assyrern tributpflichtig. Zwar findet Gesenius Comm. I. p. 176 die Abfassung in den ersten Jahren des Ahas wahrscheinlich, wo vor der Invasion der Israeliten und Syrer der frühere glückliche Zustand noch fortgedauert haben soll. Allein damit in auffallendem Widerspruche sucht Gesenius selbst l. c. p. 268 zu zeigen, dafs die Syrisch-Israelitische Invasion schon im ersten Jahre des Ahas und zwar unmittelbar nach seiner Thronbesteigung erfolgt sey, wie dies denn auch allerdings das Richtige ist. Wir sind also genöthigt, die Abfassung der Weissagung unter Jotham anzunehmen. Dagegen spricht nicht die Erwähnung des Kinder- und Weiberregiments Cap 3. v. 12, weil unter den נֹגְשִׂים nicht grade die Könige, sondern überhaupt die Volksobern zu verstehen sind; eben so wenig die Erwähnung der Abgötterei; denn der Götzendienst dauerte auch unter Jotham fort, obgleich er selbst dem Herrn ergeben war.

Wir haben uns hier nur mit dem ersten und dritten Theile unserer Weissagung zu beschäftigen.

Cap. II v. 2—4.

Es findet sich dieser Abschnitt mit unbedeutenden Veränderungen bei dem Propheten Micha wieder Cap. 4. v. 1—3 und die Ausleger sind hinsichtlich der Erklärung dieser Erscheinung uneinig. Sie nehmen entweder an, dafs Jesaias den Micha, oder dafs Micha den Jesaias, oder dafs beide eine ältere sehr bekannte Weissagung benutzt haben. Die ~~zweite~~ erste Meinung hat bei weitem das meiste für sich; denn 1) steht die Weissagung bei Jesaias aufser Zusammenhang mit dem vorigen und fängt dennoch mit dem *Vav copulativo* an; bei Micha dagegen steht sie im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden und Folgenden; nur wenn sie bei Micha eben so abgerissen stände, könnte man der Vermuthung Raum geben, dafs beide einen älteren Ausspruch aufgenommen und ihn ihren Weissagungen gleichsam als Text oder Motto vorgesetzt haben. 2) Der gewöhnliche Gang der prophetischen Rede ist der, dafs auf die Drohung die Verheifsung folgt; dieser Gang ist bei Micha beobachtet; bei Jesaias dagegen ist die in unserer Stelle enthaltene Verheifsung der Drohung vorangestellt und eine andere folgt nach. Schon dies macht es wahrscheinlich, dafs Jesaias zuerst die ihm gewordene Aussicht in die Zukunft mit den Worten einer Weissagung vortrug, die damals vielleicht grade besonderes Aufsehen gemacht hatte, um nachher, wo er, dem gewöhnlichen Gange folgend, wieder auf die Verheifsung kommt, sie mit seinen eignen Worten zu geben. — Die älteren Theologen nahmen bei solchen Stellen an, dafs sie beiden heil. Schriftstellern auf dieselbe Weise von dem Geiste eingegeben worden seyen. Die Wahrheit liegt hier in der Mitte zwischen dieser und der neueren Ansicht. Micha und Jesaias wurden derselben Vision gewürdigt; von Entlehnung des Inhaltes kann nicht die Rede seyn, da den Propheten ja alles in der Anschauung, also unmittelbar gegeben wurde. Eine gegenseitige Benutzung aber konnte statt finden bei der Einkleidung des in der Anschauung Gegebenen in Worte. Hier

erinnerte sich der später seine Weissagung aussprechende Jesaias an eine Weissagung des Micha und bediente sich grofsentheils derselben Worte, weil sie auch ihm zur Bezeichnung des ihm Gewordenen am geeignetsten erschienen. Ähnlich schon Abarbanel.

V 2. Und es wird geschehen in der letzten Zeit, dafs der Berg des Hauses Jehovah fest gegründet seyn wird auf der Berge Gipfel, erhaben über die Hügel, strömen werden zu ihm alle Völker.

Die Redensart אַחֲרִית הַיָּמִים bezeichnet ursprünglich jede noch nicht verflossene Zeit, mag sie nun näher oder entfernter seyn. In dieser Bedeutung kommt sie vor Gen. 49, 1. Dan. 2, 28. Gewöhnlich jedoch gebrauchen die Propheten diesen Ausdruck in engerer Bedeutung von der Messianischen Zeit, so dafs es mit der gehörigen Beschränkung richtig ist, was Kimchi sagt: שכל מקום שנאמר באחרית הימים הוא ימות המשיח. Die Propheten bedienten sich dieser allgemeinen Bezeichnung, weil Zeit und Stunde ihnen unbekannt war. Vgl. 1 Petri 1, 11. Passend die LXX ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις. Chald. בְּסוֹף יוֹמַיָּא. — Unter dem Berge des Hauses Jehovah ist entweder der Hügel Moriah alleine zu verstehen, auf welchem der Tempel erbaut war, oder der ganze Berg Zion, als dessen Theil Moriah betrachtet wurde, weshalb in der Schrift so oft, auch als die Bundeslade schon von Zion nach Moriah gebracht worden, gesagt wird, dafs Gott auf Zion wohne. Vgl. Bachiene Beschreib. v. Palästina II, 1 §. 75. — Das נכון *Part. in Niph.* von כון *firmare*, festgegründet, mehr als das blofse gesetzt; die Vergleichung von 1 Reg. 2, 45., wo dasselbe Wort von der festen Gründung des Thrones David gebraucht wird, zeigt, dafs auch hier der Sinn der ist, nicht etwa augenblicklich, sondern für immer solle der Tempelberg erhöht werden und keine Macht solle vermögen ihn zu erniedrigen. — Die Worte בְּרֹאשׁ הֶהָרִים können wegen der Verbindung mit dem vorhergehenden נכון unmöglich etwas anderes bedeuten,

als: auf dem Gipfel der Berge. Entweder kann nun, wie Michaelis annimmt: die dichterische Vorstellung die seyn, als wenn andere grofse Berge, der Sinai, Libanon, Basan zusammenliefen; sich unter ihm auf einander thürmen und ihn auf ihr beschneites Haupt nehmen würden, so dafs man ihn bis an das Ende der Erde werde sehen können; oder man kann annehmen, dafs das: er wird auf die Spitze der Berge gesetzt werden, so viel sey als: er wird also erhöht werden, dafs er über alle Berge weit erhaben ist, dafs die höchsten Berge ihm gleichsam zur Unterlage zu dienen scheinen. — Das מן in מגבעות ist comparativisch zu nehmen. נִשָּׂא eigentlich erhoben; dies dann für erhaben. Es wird hier also gesagt, dafs der kleine unansehnliche Tempelberg dereinst über alle Berge der Erde erhaben seyn und bleiben werde. Es fragt sich in welchem Sinne dies zu nehmen sey. Einige unter den Juden verstanden es ganz roh buchstäblich. Sie meinten Jehovah werde in den Tagen des Messias den Berg Carmel und Tabor heranbringen und Jerusalem oben darauf setzen. Vgl. die Stellen bei *Galatinus de arcanis Catholicae veritatis l.* V. *c.* 3. Allein selbst die einsichtsvolleren unter den Juden haben eingesehen, dafs dieser Sinn nicht der von dem Verfasser beabsichtigte sey. Dafs die Höhe des Berges eine moralische, nicht eine physische sey, wird von allen vernünftigen Auslegern zugestanden. Es fragt sich nun aber, ob das Bild blos in dem Prädicate, der Erhöhung, oder zugleich in dem Subjecte, dem Berge, zu suchen sey. Der letzteren Erklärung folgen diejenigen unter den Kirchenvätern, welche wie Hieronymus, Augustinus und Tertullian unter dem Berge Christum verstehen. Dafs diese Erklärung aber eine willkührliche, nicht auf einem nothwendigen Verhältnisse des Bildes zur Sache beruhende sey, leuchtet ein. Nicht weniger willkührlich ist die Erklärung mehrerer andern christlichen Ausleger, welche wollen, dafs durch den Tempelberg gradezu die christliche Kirche bezeichnet werde. Näher der Wahrheit kommt die Erklärung derer, welche annehmen, dafs durch den Tempelberg durch eine

metonymia loci pro re locata die Theokratie bezeichnet werde. Der Sinn alsdann: die Theokratie, früher auf ein einzelnes Volk beschränkt, werde dereinst erweitert werden und sich über die ganze Erde erstrecken; die Religion der Israeliten, welche ihren vorzüglichsten Sitz auf dem Berge Zion hatte, werde den Sieg über alle falsche Religionen davon tragen. So Michaelis und A. Allein der folgende Vers, wo Zion und Jerusalem eigentlich stehen, macht es wahrscheinlicher, dafs wir auch hier das Bild nur auf das Prädicat beschränken und den Berg eigentlich nehmen müssen. Wodurch soll denn aber der Tempelberg herrlicher werden als alle übrigen Berge auf Erden? Dadurch dafs sich auf ihm oder zu Jerusalem die Herrlichkeit des Herrn glänzender offenbaren sollte, wie an irgend einem andern Orte; von dort sollte sich ja die dort durch den Messias zu gründende wahre Religion über die ganze Erde verbreiten. Calvin: *Montes alii poterant altitudine superare, sed quia gloria dei praeminet, montem etiam in quo patefit, eminere necesse est. Montem ergo Sion per se non praedicat, sed cum suo ornatu, quo etiam universus orbis illustrandus erat.* Coccejus bemerkt passend, dafs man die Erhabenheit nicht in das Herzuströmen der Heidenvölker setzen dürfe, da diese nicht Ursache, sondern Folge derselben sey. „*Gloria templum ita illustrans est praesentia Messiae et effusio spiritus sancti.*" Einen Grund der Entgegensetzung des Berges Zion gegen die übrigen Berge finden Kimchi und Abarbanel noch darin שהאומות היו עבדים לאלהיהם על ההרים הרמים ועל הגבעות הנשאות, dafs die Heidenvölker ihren Götzen dienten auf den hohen Bergen und auf den erhabenen Hügeln. Der Prophet soll verkünden, dafs zur Zeit des Messias der Berg Zion, wo der Sitz der wahren Religion sich befand, den Sieg davon tragen werde über die andern Berge, wo den Götzen geopfert würde. Allein zu dieser speciellen Beziehung ist kein Grund vorhanden. Eine Paralelstelle ist Ezech. 40, 2: „durch göttliche Gesichte führte er mich ins Land Israel und stellte mich auf

einen sehr hohen Berg; darauf war es wie eine gebaute Stadt." Auch hier schaut der Prophet den verhältnifsmäfsig unbedeutenden Berg Zion in der Messianischen Zeit als erhöht. Erläuternd ist auch Ps. 68. v. 16. 17., wo die höheren benachbarten Gebirge als neidisch dargestellt werden über den Vorzug, welchen der Berg Zion dadurch vor ihnen erhielt, dafs Jehovah ihn zu seinem Sitze erwählt. Treffend bemerkt Jarchi, dafs die verkündete Erhabenheit des Tempelberges über alle Berge, zugleich den Vorzug der auf ihm bevorstehenden Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit über alle Manifestationen derselben vor der Erscheinung des Messias aussage: *Majus erit signum, quod fiet in isto monte, quam signa quae facta sunt in montibus Sinai, Carmel et Tabor.* — Und es strömen zu ihm zusammen alle Völker. Das Verbum נהר fliefsen, dann hinzuströmen. Das Präteritum wird durch das vorhergehende Futurum, als Futurum bestimmt. In dem Gebrauche der Tempora sind die Propheten überhaupt ganz besonders ungenau, weil sie alles in der Gegenwart schauten. Die Aufnahme der Heidenvölker in die durch die Erscheinung des Messias verherrlichte Theokratie wird hier bildlich also dargestellt, als ob sie alle hinzögen zu dem über alle Berge erhöhten und ihnen gleichsam zum Paniere dienenden Berge Zion. Dann soll nämlich erfüllt werden die schon in der Genesis stets wiederholte Verheifsung von der dereinst bevorstehenden Verbreitung der Abrahamitischen Religion auf alle Heidenvölker.

V. 3. Und viele Nationen wallen und sprechen: auf lafst uns emporziehen zu dem Berge Jehovahs und zu dem Hause des Gottes Jacob, dafs er uns lehre seine Wege und wir wandeln auf seinen Pfaden. Denn von Zion wird ausgehen das Gesetz und von Jerusalem Jehovahs Wort. Die Darstellung in diesem Verse ist eine bildliche. Treffend schon Coccejus: „*phrasis sumta est a consuetudine Israelitarum, qui solebant templum adire, ut sacerdotes ibi populum docentes et Mosen ac pro-*

phetarum oracula praelegentes audirent." Alle Israeliten waren verpflichtet jährlich vor dem Herrn in seinem Tempel zu erscheinen, um ihm ihre Verehrung zu bezeigen und sich in seinen Wegen unterweisen zu lassen. Von diesen Wallfahrten nach Jerusalem ist das Bild entnommen. Zu jener Zeit wallt nicht ein einzelnes Volk, sondern alle Völker der Erde dem Sitze des wahren Gottes zu; oder, von der theokratischen Hülle entkleidet: alle Völker werden zur Verehrung des wahren Gottes zurückkehren und sich zu der von ihm geoffenbarten Religion bekennen, welche von Jerusalem aus allen Völkern der ganzen Erde gepredigt werden soll. Das Bild ist am besten erläutert worden von Coccejus: *quemadmodum Israelitae domi et in synagogis legentes, audientes et meditantes legem et prophetas, censebantur in templo deum loquentem audire, ita qui evangelium in omnibus gentibus praedicatum audiunt, censentur templum adire.* Es wird bildlich also dargestellt, als ob die Völker, welche die von Jerusalem ausgehende Verkündigung der wahren Religion aufnehmen, nach Jerusalem ziehen, um sich dort in derselben unterweisen zu lassen. — Das עמים רבים soll nicht etwa eine Beschränkung des כל הגוים im vorigen Verse seyn. Vielmehr liegt dem Ausdrucke eine stillschweigende Entgegensetzung zu Grunde. Früher wallte nur ein Volk nach Jerusalem um dem Jehovah seine Verehrung zu beweisen; jetzt wallen viele Völker dahin. Das לכו eigentlich Imper. von הלך gebildet von ילך, dann aber wie das lat. *age* oder *agite* als Aufruf. Um auszudrücken, mit welchem Eifer sich die Völker zu dem Berge Jehovahs hinzudrängen, läfst sie der Prophet sich unter einander ermahmen und zur Eile antreiben. Ganz ähnlich ist die Weissagung Zacharja 8. v. 21. 22: „Die Bewohner einer Stadt werden gehen zur anderen und sagen: Lasset uns gehen zu bitten vor dem Herrn und zu suchen den Herrn Zebaoth; wir wollen auch mit euch gehen" u. s. w. Das Verbum הורה wird sonst mit dem Accus. und mit ב der Sache, nur hier und an der Paralelstelle des

Micha mit מִן der Sache construirt; eigentlich jemanden von oder über etwas belehren. Es ist kein Grund vorhanden mit Drusius in dem Ausdrucke eine Emphase zu suchen: *de viis suis, quia scil. ex parte tantum cognoscimus.* Der Weg Jehovahs ist der Weg, auf welchem er will, dafs die Menschen wandeln sollen, die Gott wohlgefällige Lebensweise. Im Arabischen wird die Religion gradezu سَبِيلُ ٱللَّهِ der Weg Gottes genannt, im N. T. ὁδός. Das Wandeln auf den Wegen Jehovahs, die Einrichtung des Lebens nach seinem geoffenbarten Willen, ist entgegengesetzt dem Wandeln auf seinen eignen Wegen, der Einrichtung des Lebens nach eigner Willkühr. Jes. 53, 6. Die Heidenvölker wollen erst die Religionserkenntnifs erhalten und dann nach ihren Vorschriften leben. Zu den Worten: auf dafs er uns lehre u. s. w. bemerkt Kimchi richtig וחמרה הוא מלך המשיח: „der Lehrer ist der König Messias." Durch den Messias nämlich soll nach der constanten Verkündigung der Propheten die wahre Religion auf die Heidenvölker übergehen. — Die letzten Worte: denn von Zion geht aus das Gesetz und das Wort Jehovahs von Jerusalem, gehören nicht mehr den sich ermunternden Völkern, sondern dem Propheten. Er giebt in denselben den Grund an, warum die Völker so eifrig nach Jerusalem wallen. Nach mehreren Auslegern soll Zion und Jerusalem auch hier Bild der Theokratie seyn. Der Sinn alsdann: die Völker werden den Zugang zu der Theokratie suchen, weil nur in ihr die wahre Gottesoffenbarung zu finden ist. Allein weit besser nimmt man Zion und Jerusalem eigentlich. Zu Jerusalem soll die herrliche Offenbarung Gottes durch den Messias geschehen; von dort soll die Kunde von derselben sich über alle Heidenvölker verbreiten; daher sind dorthin ihrer aller Augen gerichtet. Theodoret: οὗτος ὁ εὐαγγελικὸς λόγος ἀπὸ τῆς Ἱερουσαλὴμ οἷον ἀπό τινος πηγῆς ἀρξάμενος πᾶσαν τὴν οἰκουμένην διέδραμε, τοῖς μετὰ πίστεως προσιοῦσι τὴν ἀρδείαν προσφέρων. Dasselbe was der Prophet hier eigentlich, sagt

Ezechiel bildlich Cap. 47. v. 1 ff. wo die Verbreitung der wahren Religion von Jerusalem aus über die ganze Erde geschildert wird unter dem Bilde eines Stromes, welcher in dem Tempel entspringt und dann weiter fliefst. Vgl. auch Sacharja 14, 8. Das Wort תּוֹרָה eigentlich Gesetz, steht hier für Religion überhaupt, ganz synonym mit דְּבַר יְהוָה, dem Worte Jehovahs. Ebenso משפט Cap. 42. v. 1—4 und νόμος im N. T. Röm. 3, 27. Der Grund dieser weiteren Bedeutung liegt darin, dafs die Propheten sich bei Schilderung des Messianischen Reiches der Ausdrücke bedienen, welche die zu ihrer Zeit entsprechenden theokratischen Dinge bezeichneten. Die Religion war unter dem A. B. eine תורה; deshalb führt auch die durch den Messias zu gründende Religion diesen Namen. So schon Calvin: *prophetico more loquitur: nam cum lex usitata esset, ejus nomine totam doctrinam dei comprehendere solebant.* Nach Vitringa, dem Koppe und v. d. Palm folgen, soll hier eine metaphorische Vorstellung zu Grunde liegen, entnommen von den Höfen der Fürsten, die den von dannen ausgegangenen Befehlen ihr Ansehen geben; Zion soll gleichsam die Residenz von Israels Monarchen seyn; von dort soll er seine Befehle aussenden bis an die Enden der Erde. Allein so wie diese Auffassung durch nichts begründet ist, so zeigt die Vergleichung der angeführten Paralelstellen, dafs man, wenn man überhaupt ein zu Grunde liegendes Bild statuiren will, weit eher an einen von Jerusalem ausgehenden Strom zu denken hat. Auf jeden Fall aber liegt in dem תצא dafs die bisher auf ein einzelnes Volk beschränkte Jehovahsreligion diese engen Schranken durchbrechen und sich über alle Heidenvölker ausbreiten wird.

V. 4. Dann wird Jehovah Richter seyn zwischen den Völkern, strafen viele Nationen; schmieden werden sie ihre Schwerter zu Pflugschaaren und ihre Spiefse zu Traubenmessern; kein Volk wird erheben gegen das andere das Schwert; sie werden keinen Krieg mehr lernen. In den beiden ersten Gliedern

ist das Subject nicht ausgedrückt und wird von den Auslegern auf verschiedene Weise ergänzt. Abarbanel und Jarchi, denen mehrere Katholische Ausleger folgen: *judicabit iste mons.* Theodoret und Mark: *judicabit verbum dei*; Rosenmüller nach Kimchis und anderer Vorgange: der Messias wird richten. Allein es ist keinem Zweifel unterworfen, dafs man den Jehovah als Subject annehmen mufs, der freilich durch den Messias das hier ihm beigelegte vollführen sollte. Nach Calvin und Vitringa soll das: er wird richten unter den Völkern, so viel seyn als: er wird unter denselben herrschen, seinen Thron unter ihnen haben. Allein obgleich die Verba, welche richten bedeuten, in den Semitischen Sprachen meist die Nebenbedeutung des Herrschens haben, weil beide Functionen meist im Alterthum in einer Person vereinigt waren, so darf dieselbe doch hier nicht angewendet werden. Denn aus dem Folgenden: sie werden schmieden ihre Schwerter u. s. w., welches die Wirkung des Richtens anzeigt, geht hervor, dafs man das Wort auf die Beilegung der unter ihnen obwaltenden Streitigkeiten zu beschränken hat, welche Bedeutung auch schon die Construction des Verbi mit בין erfordert. שפט mit בין richten zwischen, den Schiedsrichter zwischen zwei streitenden Partheien abgeben. Das Verbum הוֹכִיחַ darthun, beweisen, dann mit ל jemanden von einem Fehler überweisen, ihn zurechtweisen, strafen. Vgl. Gesenius *s. v.* Der Sinn: während unter den Völkern bisher selbstsüchtig jedes sein eignes Interesse verfolgte, während sie sich die mannichfachsten Ungerechtigkeiten gegen einander erlaubten, werden sie alsdann den Jehovah als ihren gemeinschaftlichen Richter anerkennen. Sein Geist und Wort wird den Theil, welcher Unrecht hat, seines Unrechtes überführen, (wie der Schiedsrichter jeder der streitenden Partheien ihr Unrecht vorhält) jeden Streit beilegen und allgemeine Ruhe und allgemeinen Frieden bewirken. Die Bilder unter denen darauf der allgemeine Friede geschildert wird, sind auch bei heidnischen Dichtern nicht ungewöhnlich. Martial XIV, 34.

Pax me certa ducis placidos curvavit in usus
Agricolae nunc sum, militis ante fui.

Dagegen wird Joel 4, 10. Virg. Georg. 1, 506. Ovid. *fast.* 1, 697 die Verwandlung des Friedens in Krieg geschildert unter dem Bilde einer Umschmiedung der Werkzeuge des Ackerbaues in Schwerter und Spiefse. — Die göttliche Lehre und das göttliche Leben sollen sich unter allen Völkern verbreiten und um sie das Band der Liebe und der Eintracht schlingen. אֵת ein Instrument zum Ackerbau, welches, läfst sich nicht genau bestimmen; die Verschiedenheit von מַחֲרֵשֶׁת Pflug, erhellt aus 1 Sam. 13. v. 20. 21.

Es sind nun über die ganze Weissagung noch einige Bemerkungen zu machen:

1. Schon Theodoret fand solche zu widerlegen, welche dieselbe auf den Zustand der Juden nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil bezogen. Von den neueren Auslegern ist diese Beziehung von Dathe, Hensler und Vogel angenommen, während Grotius sie gar auf die Zeit bezieht, wo die Stadt von der Belagerung des Rezin und Pekach befreit worden. Allein wie unhaltbar diese Ansicht sey, geht schon daraus hervor, dafs v. 3 nach ihr auf den Frieden bezogen wird, welcher den Juden von Seiten der Perser und anderer Völker zu Theil werden soll, da doch in demselben gar nicht die Rede ist von dem friedlichen Verhalten der Heidenvölker gegen die Juden, sondern von dem durch Gott bewirkten friedlichen Verhalten der Heidenvölker unter einander. Es werden aber in unserer Weissagung die characteristischen Merkmale angegeben, welche in den Messianischen Weissagungen aller Propheten und namentlich des Jesaias der Messianischen Zeit beigelegt werden. Zuerst Verbreitung der Religion Jehovahs über die ganze Erde. Vgl. z. B. Cap. 9, 6. 11, 10. 19 v. 18 ff. 42. 49. 53. 60. Ps. 22, 28. Dann allgemeiner Friede: Vgl. z. B. Cap. 9, 4. 11, 6—9. Ps. 72, 3. Zachar. 9, 10.

2. Die Weissagung gehört zu denen, in welchen nicht die Person des Messias, sondern nur die Beschaffenheit seines Reiches geschildert wird. Wir haben aber schon in der allgemeinen Einleitung gezeigt, dafs hieraus nicht gefolgert werden dürfe, dafs der Prophet seine Hoffnungen nicht an einen persönlichen Messias geknüpft habe. Gesenius legt dem Propheten die Vorstellung unter, dafs die Bekehrung der Heiden durch die Propheten bewirkt werden solle. Dagegen sprechen aber folgende Gründe. 1) Die Vorstellung, dafs die Propheten Mittler des neuen auch die Heidenvölker umfassenden Bundes werden sollen, findet sich weder beim Jesaias noch bei irgend einem andern Propheten. Vgl. die Widerlegung dieser Hypothese bei Cap. 53. 2) Es kommen nicht nur in den übrigen persönlich Messianischen Weissagungen des Jesaias grade dieselben Züge vor, welche sich in unserem Stücke finden, sondern der persönliche Messias erscheint sogar in der Weissagung Cap. 4, welche mit der unsrigen zu einer Rede gehört und dieselbe ergänzt. Gesenius selbst sagt I. S. 224 Jesaias pflege die Hoffnung der besseren Zeit an einen König zu knüpfen. 3) Nach Gesenius eigner Meinung soll unser Stück ein Fragment aus der gröfseren Weissagung des Micha Cap. 4. 5 seyn. In derselben wird aber des persönlichen Messias zuerst im Vorbeigehen Cap. 4. v. 5 gedacht und derselbe dann ausführlich nach seiner Person und nach seinem Amte beschrieben Cap. 5. v. 1 ff. Jesaias konnte nun aber nicht anders erwarten, als dafs alle seine Hörer und Leser die hier ausgesprochenen Hoffnungen an dasselbe Subject knüpfen würden, an welches sie in der allgemein bekannten Weissagung des Micha geknüpft waren; grade deshalb war die Hinweisung auf die Person des Messias hier überflüssig, weil jeder sie sich ohnedem hinzudachte.

3. Die Juden wenden gegen die Erfüllung dieser Weissagung in Christo ein, dafs mit der Einführung des Christenthums der hier verkündete Friede nicht eingetreten, vielmehr seitdem noch viele und blutige Kriege geführt worden seyen.

Dieser Einwurf hat den christlichen Auslegern viele Schwierigkeit gemacht, weil sie fälschlich glaubten die vollkommene Erfüllung schon in den ersten Zeiten des Christenthums suchen zu müssen. Mehrere Kirchenväter (Theodoret, Cyrill. Euseb. Chrysost. Hieron.) beziehen die Weissagung auf den äufseren Frieden, der bei den ersten Anfängen der christlichen Religion in dem Römischen Reiche herrschte. Allein dies ist eine sehr unglückliche Hypothese, da ja der hier geschilderte Friede nicht durch äufserliche Ursachen hervorgebracht werden, sondern eine Wirkung der Annahme der wahren Religion seyn soll. Der Wahrheit näher kommt schon die Ansicht derjenigen, welche annehmen, der Prophet schildere nicht sowohl was geschehen werde, als vielmehr das, was der Natur des Evangelii nach geschehen solle und bei allen denjenigen wirklich geschehe, welche dasselbe in wahrem Glauben annehmen. So der Verfasser des *dialogus cum Tryphone,* dessen schöne Stelle wir hieher setzen müssen: *ὅτινες ἀπὸ τοῦ νόμου καὶ τοῦ λόγου τοῦ ἐπελθόντος ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ διὰ τῶν τοῦ Ἰησοῦ ἀποστόλων τὴν θεοσέβειαν ἐπιγνόντες ἐπὶ τὸν θεὸν Ἰακὼβ καὶ θεὸν Ἰσραὴλ καταφύγομεν καὶ οἱ πολέμου καὶ ἀλληλοφονίας καὶ πάσης κακίας μεμεστωμένοι, ἀπὸ πάσης τῆς γῆς τὰ πολεμικὰ ὄργανα ἕκαστος τὰς μαχαίρας εἰς ἄροτρα καὶ τὰς σιβύνας εἰς γεωργικὰ μετεβάλομεν, καὶ γεωργοῦμεν, εὐσέβειαν, δικαιοσύνην, φιλανθρωπίαν, πίστιν, ἐλπίδα κ. τ. λ.* Allein auch diese Erklärung genügt nicht. Es ist durchgängige Lehre der Propheten, dafs nach Besiegung alles dem Reiche Gottes feindlich Entgegenstehenden ein verherrlichter Zustand desselben eintreten werde, bei dem der Friede, welcher bisher seine Mitglieder innerlich beseligte, auch äufserlich in das Ganze und Grofse des Völkerlebens, ja selbst in die unvernünftige Natur eintreten und aller mit dem Sündenfall entstandene Unfriede, alle Zerstörung aufhören soll. Vgl. z. B. Cap. 11. v. 6. 7. Auf diesen Zeitraum bezieht sich ihrem höchsten Sinne nach auch unsere Weissagung. Erfüllt ist sie schon jetzt in sofern, als der Gesinnung

nach jedes Mitglied des Messianischen Reiches den Frieden in sich aufgenommen, als das Christenthum schon auf das Leben ganzer Völker eingewirkt und sie von der früheren Grausamkeit entwöhnt und zur Milde geführt hat. Der Prophet übersieht hier wie gewöhnlich die zeitliche Entwickelung des Messianischen Reiches und fafst Anfang und Ende desselben in eine Schilderung zusammen. Dies gilt auch in Bezug auf die verkündete Bekehrung aller Heidenvölker. Auch ihre Erfüllung hat erst begonnen und ihre Vollendung wird in der Zukunft erfolgen. Doch darf dabei nicht unbeachtet bleiben, dafs das geistige Auge des Propheten hier hingezogen wird auf die eine hervorstechende Seite des Gemähldes; die andere daher in seiner Schilderung unberührt bleibt. Nach der constanten Lehre der Propheten und des N. T. wird ein grofser Theil der Menschen dem Heile beharrlich widerstreben, welcher dann vor Eintreten der Verherrlichung des göttlichen Reiches durch ein göttliches Strafgericht vernichtet werden soll. Man darf also nur soviel herausnehmen, dafs die beseligende Kraft des Evangelii sich auf eine weit gröfsere Anzahl von Menschen erstrekken wird, als es bis jetzt geschehen.

4. Michaelis und v. d. Palm beziehen nach dem Vorgange der Juden diese Weissagung auf eine Zeit, zu der Jehovah zu Zion seinen Sitz errichten und von dort aus alle zu einer Theokratie vereinigten Völker beherrschen werde. Es ist diese Ansicht hier so wie bei andern Stellen hervorgegangen aus einer Verkennung des bildlichen Charakters der prophetischen Rede; die Inconsequenz einer solchen falschbuchstäblichen Auffassung geht schon daraus hervor, dafs ihre eignen Vertheidiger die Erhöhung des Tempelberges selbst bildlich verstehen müssen.

Cap. IV, 2 ff.

Nachdem der Prophet in dem vorigen Theile seiner Ermahnung Eingang zu verschaffen gesucht hatte durch die Verkündigung des den hartnäckigen Sündern drohenden göttlichen Strafgerichtes, so sucht er jetzt dasselbe zu bewirken durch die Verkündigung der Seligkeit, welche dem treu gebliebenen Theile des Volkes nach dieser Sichtung zu Theil werden soll. Chrysostomus: *ἐπειδὴ σφόδρα κατέσεισε τὴν διάνοιαν αὐτῶν τῇ τῶν λυπηρῶν ἀπειλῇ καὶ τὴν συμφορὰν ἱκανῶς ἐραγῴδησε καὶ μακρὸν ἀπέτεινε λόγον τὰ φόβερα διηγούμενος, μεταβάλλει λοιπὸν ἐπὶ τὰ χρηστότερα. Τοῦτο γὰρ ἰατρείας ἀρίστης τρόπος μὴ καίειν μηδὲ τέμνειν μόνον, ἀλλὰ καὶ τὰς ἐκεῖθεν γινομένας ὀδύνας προσηνέσι παραμυθεῖσθαι φαρμάκοις.*

V. 1. Dann wird der Sprofs Jehovahs dienen zum Schmucke und zur Ehre, die Frucht des Landes zur Erhabenheit und zur Zierde den Entronnenen Israels. Das ביום ההוא steht hier wie öfter in ganz allgemeinem Sinne für alsdann, nach den Strafgerichten. Vgl. 10, 20. Zachar. 14, 6. Da die in unserer Stelle enthaltene Messianische Schilderung, eben so wie die vorige, Anfang und Ende des Messianischen Reiches zusammenfafst, so liegt in der Zeitbestimmung nicht einmahl soviel, dafs die in dem vorigen Theile dem Bundesvolke angedrohten göttlichen Strafgerichte schon vor Anfang der Messianischen Zeit ihre Erfüllung finden werden. Dem Propheten, dem alles in der Anschauung und also in der Gegenwart gegeben wird, boten sich in dem vorigen Stücke die Strafgerichte in ein Gemählde vereinigt dar, hier dagegen schaut er die Segnungen der Messianischen Zeit in ein Gemählde vereinigt, so dafs das ביום ההוא sich eigentlich mehr auf die Aufeinanderfolge in der Anschauung des Propheten, als in der Wirklichkeit bezieht. Man mufs nicht sowohl an der Zeitbestimmung, als an dem sich durch alle Messianische Weissagungen des Jesaias hindurchziehenden, durch die

Geschichte bestätigten Grundgedanken festhalten, dafs nicht alle Mitglieder der äufseren Theokratie an den Segnungen des Messianischen Reiches Theil nehmen werden, sondern nur der fromme Theil derselben. — Es kommt alles darauf an, wie man das צמח יהוה zu erklären habe.

I. Nach dem Vorgange von Grotius, Dathe, Vogel, Michaelis, Koppe und Augusti versteht Gesenius darunter den neuen Anwuchs des Volkes nach den Niederlagen. Er erklärt: dann aber wird der Sprofs Jehovahs herrlich und glänzend seyn, und die Frucht des Landes prächtig und geschmückt für die Geretteten Israels. Frucht des Landes wird im eigentlichen Sinne genommen und von dem Ertrage des Landes verstanden. Gegen diese Erklärung sprechen folgende Gründe. 1) Es ist diese Bedeutung des Ausdruckes צֶמַח יְהוָה durch keine Parallelstelle erweislich; nie, so oft es von Personen vorkommt, steht es von einem Collectivo, immer von einem Individuo. 2) „Es kann nicht das israelitische Volk bezeichnen, denn dieses liegt in פליטה und ist davon wohl unterschieden." So Gesenius selbst in dem Wörterbuche. In dem Commentar sucht er diesen Grund dadurch zu entkräften, dafs das לִפְלֵיטַת יִשְׂרָאֵל sich nicht nothwendig auf das erste Glied mitbeziehen müfste. Allein diese Annahme bleibt doch immer sehr hart. Man mufs dann annehmen, dafs die Partikel ל vor לִצְבִי und לִכְבוֹד blos zur Umschreibung von Adjectivis diene: herrlich und prächtig; dagegen in den gleichfolgenden genau entsprechenden Nominibus לִגְאוֹן und לִתִפְאֶרֶת ihre gewöhnliche Bedeutung habe: zum Schmucke und zur Zierde. 3) Es bleibt immer das Natürlichste anzunehmen, dafs צֶמַח יְהוָה und פְּרִי הָאָרֶץ sich einander entsprechen und ein und dasselbe Subject bezeichnen, das hier nur nach seinen verschiedenen Beziehungen geschildert wird. Denn so wie die *termini antecedentes* צמח und פרי ein und dasselbe bezeichnen, so stehen die *termini consequen-*

tes יהוה und הארץ in einem unverkennbaren Gegensatze. 4) Es ist ein ganz unpassender Ausdruck, dafs die Früchte des Landes den Entronnenen zur Erhabenheit und zur Zierde dienen sollen; die folgende glänzende Schilderung der göttlichen Gnadensegnungen nöthigt anzunehmen, dafs der Prophet auch hier etwas Höheres vor Augen gehabt habe.

II. Die Schwierigkeit Nr. 2 wird vermieden durch die Erklärung von Schleusner (Analekten von Keil und Tschirner I, 2 p. 8), welcher unter צמח יהוה die göttlichen Gnadenbezeugungen und Wohlthaten, unter פרי הארץ ebenfalls die Producte des Landes versteht. Doch kann auch sie sich auf keinen gesicherten Sprachgebrauch stützen, nicht einmahl auf ein ähnliches Bild.

III. Der Chaldäische Paraphrast, *) Kimchi, Vitringa, Rosenmüller u. A. verstehen unter dem צמח יהוה den Messias. Diese Erklärung hat alles für sich. Die Darstellung des Messias unter dem Bilde eines Sprösslings oder Schösslings ist überhaupt in der Schrift sehr gewöhnlich. Cap. 11, v. 1 wird er חֹטֶר und נֵצֶר, Reis und Schössling, v. 10 desselben Capitels, so wie Cap. 53, v. 2 שֹׁרֶשׁ und ebendaselbst יוֹנֵק genannt und mit Beziehung auf dasselbe Bild heifst es v. 8 von ihm נִגְזַר er ist ausgerissen worden. Apoc. 5, 5 heifst der Messias ῥίζα Δαβίδ. Insbesondere aber war die bildliche Benennung צֶמַח von dem Messias so gewöhnlich, dafs sie fast geradezu zum *Nomen proprium* wurde. Der Messias heifst nicht blos צמח דויד, Sprofs Davids Jerem. 23, 5. 33, 15, sondern Sacharja 3, 8 nennt ihn Jehovah gradezu עַבְדִּי צֶמַח und Cap. 6, 12 wird er אִישׁ צֶמַח שְׁמוֹ ein Mann, defs Nahme צֶמַח ist, genannt. Gesenius meint nun, wenn man das צמח יהוה vom Messias erklären wolle, so müsse es auf jeden Fall

*) בְּעִדָּנָא דְּהוּא יֵתִי מְשִׁיחָא דַּיְיָ לְחֶדְוָה וְלִיקָר

ganz unbestimmt gefafst werden, da die Messianische Erwartung zur Zeit des Jesaias erst im Entstehen und noch nicht fixirt gewesen. Allein dafs Sprösling Jehovahs so viel seyn müsse wie Sohn Jehovahs, geht aus folgenden Gründen hervor. 1) das יהוה steht im Allgemeinen im Gegensatze gegen das צמח דויד. Bedeutet dies einen Sohn Davids, so mufs auch das צמח יהוה einen Sohn Jehovahs im eigentlichen Sinne bezeichnen. 2) das צמח יהוה steht an unserer Stelle im Gegensatze gegen פְּרִי הָאָרֶץ. Nach Vitringa u. A. sollen diese Worte übersetzt werden: Frucht der Erden, und den Messias nach seiner menschlichen Natur bezeichnen. Allein weit besser nimmt man an, dafs הארץ mit dem Artikel hier das jüdische Land bezeichne. So wie nun aber das: die Frucht des Landes, den in Juda gebohrenen oder aus dem Hause Juda hervorgehenden bezeichnet, so kann auch das: Sprösling Jehovahs, nur auf die Abstammung sich beziehen. 3) Der einzige Grund den man gegen diese Erklärung vorgebracht hat, ist, dafs man in dem Zeitalter des Jesaias noch keine Kenntnifs der göttlichen und menschlichen Natur des Messias suchen dürfe. Allein diese Behauptung wird schon hinreichend widerlegt allein durch die Weissagung des Micha, welche Jesaias grade bei dieser prophetischen Rede vor Augen gehabt hat. Dort wird Cap. 5, v. 1 ganz auf dieselbe Weise wie hier die zeitliche Geburt des Messias zu Bethlehem = Frucht des Landes, und sein ewiger Ausgang aus dem Vater = Sprösling Jehovahs neben einander gestellt. Vgl. Rosenmüller z. d. St. Sehen wir auf den Jesaias selbst, so werden nicht nur Cap. 7, v. 14 die zeitliche Geburt des Messias und seine in dem Nahmen Immanuel enthaltene göttliche Würde sich gegenüber gestellt, sondern wir finden auch grade dieselbe Entgegensetzung wie an unserer Stelle Cap. 9, 6: ein Kind ist uns gebohren = Frucht des Landes; ein Gottessohn uns gegeben = Sprösling Jehovahs. — Die Alexandriner, welche übersetzen ἐπιλάμψει ὁ θεὸς und der Syrer: *erit ortus domini*, haben das Nomen צמח von dem Aufgehen der Sonne verstan-

den, obgleich es diese Bedeutung nicht hat, sondern immer nur von dem Hervorsprossen der Pflanzen gebraucht wird. פְּלֵיטַת יִשְׂרָאֵל das Entronnene Israels, Bezeichnung des frommen Theiles der Nation, welcher bei den gedrohten göttlichen Strafgerichten verschont, nun an den Segnungen der Messianischen Zeit Theil nehmen soll. Der Sinn des Verses also: während das Volk durch schwere göttliche Strafe heimgesucht werden wird, soll ein kleines dem Jehovah treues Häuflein übrig bleiben, welches ein göttlicher Erlöser beglücken, beseligen und verherrlichen wird.

V. 2. Und wer übrig geblieben ist in Zion und übrig gelassen in Jerusalem, der wird heilig genannt werden, ein jeder der zum Leben eingeschrieben ist in Jerusalem. Die Collectiva הַנִּשְׁאָר und הַנּוֹתָר sind gleichbedeutend mit פְּלֵיטַת יִשְׂרָאֵל im vorigen Verse. Bei dem in Zion und in Jerusalem ist der Begriff des Ortes nicht zu urgiren. Zion und Jerusalem, als Sitz der Theokratie, stehen hier für das Bundesvolk, welches in der Anschauung des Propheten von seinem damahligen Sitze nicht getrennt werden kann. Dafs die örtliche Beschränkung nicht in der Absicht des Propheten lag, geht hervor aus dem folgenden Verse, wo neben Jerusalem die übrigen Städte genannt sind und der Begriff des Bundesvolkes also umfassender bezeichnet wird. — Genannt werden, steht nach dem gewöhnlichen Idiotismus des Jesaias für seyn. Das קָדוֹשׁ darf weder mit Koppe durch unverletzlich erklärt, noch mit Michaelis auf die Entsagung von dem Götzendienste beschränkt werden, sondern es steht in seiner vollen Bedeutung. Es wird dadurch ein wesentlicher Unterschied des Messianischen Reiches von der früheren Theokratie bezeichnet. Während in derselben Fromme und Gottlose gemischt lebten, sollen an dem neuen Gottesreiche, nachdem die grofse Scheidung und Sichtung vorgenommen worden, nur diejenigen Theil nehmen, welche die Heiligkeit seines Oberhauptes in ihrem Le-

ben darstellen und also die Forderung: ihr sollt heilig seyn, gleichwie ich heilig bin, erfüllen. Dies ist die constante Lehre der Propheten. Cap. 11, 4 heifst es: „man wird nicht sündigen und nicht verderben auf meinem ganzen heiligen Berge; denn das Land ist voll Erkenntnifs des Herrn, wie Wasser den Meeresgrund bedeckt." Der Grund dieser Heiligkeit wird Cap. 53 angegeben; der grofse Knecht und Sohn Gottes, der nach v. 2 den Gliedern seines Reiches zum Schmucke und zur Zierde dienen soll, wird durch sein stellvertretendes Leiden die in Sünden versunkene Menschheit entsündigen und rechtfertigen; Jeremias und Ezechiel verkünden, dafs Gott in der Messianischen Zeit statt des alten steinernen Herzens ein neues fleischernes Herz geben werde. — In den letzten Worten: ein jeglicher, der zum Leben angeschrieben seyn wird in Jerusalem, ist das Bild entnommen von der Sitte die Nahmen der Bürger in eine Liste einzutragen. Ez. 13, 9 ist das: sie sollen nicht geschrieben werden in das Verzeichnifs des Hauses Israel, identisch mit dem parallelen: sie sollen nicht bleiben in der Versammlung meines Volkes. Ein solches Buch wird bildlich hier und an anderen Stellen der Schrift auch dem Jehovah beigelegt. Den Nahmen jemandes in dies Buch eintragen = ihn zum Leben verordnen. Den Nahmen jemandes aus diesem Buche tilgen = ihn dem Tode weihen. Exod. 32, v. 32 bittet Moses, nachdem sich die Israeliten durch den Kälberdienst versündigt hatten: Nun vergib ihnen ihre Sünde; wo nicht, so tilge mich auch aus deinem Buche, das du geschrieben hast d. h. tödte mich. Vgl. Ps. 69, 29. 139, 16. Zunächst sind also die zum Leben Eingeschriebenen keine anderen, als die Entronnenen, die Übriggelassenen und die Übriggebliebenen in den vorigen Versen: Chrysostomus; οἱ ἀφορισθέντες μηδὲν παθεῖν δεινόν, und der Sinn des Verses ist der: die Getreuen Jehovahs, die bei den grofsen von ihm zu verhängenden Strafgerichten verschont bleiben werden, sollen eine heilige und auserwählte Schaar bil-

den. Jedoch scheint es, dafs der Ausdruck חיים hier zugleich in gewissem Sinne prägnant steht. Leben = Seligkeit. Die Gottlosen sollten ja durch die göttlichen Strafgerichte alle umkommen; und die Frommen sollten erhalten werden und an der Seligkeit des Messianischen Reiches Theil nehmen. In diesem prägnanten Sinne, zum wahren Leben, zur Seligkeit, zur Theilnahme an allen Gütern des Messianischen Reiches verordnen, kommt die Redensart unter andern vor Dan. 12, 1. Apoc. 3, 5. 13, 8. 20, 15. 22, 19. Phil. 4, 3. Luc. 10, 20. So schon der Chaldäische Paraphast: alle die geschrieben sind zum ewigen Leben werden den Trost Jerusalems d. h. den Messias, sehen.

V. 4. Dann wird dieser selige Zustand der Auserwählten eintreten — wenn Jehovah abgewaschen hat den Unrath der Töchter Zions und die Blutschuld Jerusalems getilgt aus ihrer Mitte durch den Geist, der richten und brennen wird. Mehrere Kirchenväter erklären den Vers von einer Reinigung des besseren Theiles der Nation. So Theodoret: *κάθαρσιν δὲ τὴν διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας προλέγει.* Allein das Gewaltsame dieser Erklärung fällt in die Augen. Der Prophet kommt hier noch einmahl auf die Strafgerichte zurück, welche den gottlosen Theil des Volkes treffen werden, während der gottesfürchtige an den Segnungen des Messianischen Reiches Theil nimmt. Töchter Zions und Jerusalems — nach Gesenius eine poetische Enumeration, welche den Begriff der sämmtlichen Einwohner Jerusalems geben soll. Allein diese Erkläruug ist unstatthaft. 1) Weil nicht die Söhne Jerusalems, sondern Jerusalem den Töchtern Zions entgegengesetzt wird, man aber gar keine Ursache hat unter Jerusalem allein die männlichen Bewohner Jerusalems zu verstehen; 2) weil das Bild alsdann ganz unpassend ist. Von den sündigen, dem Untergange geweihten Bewohnern kann ja nicht gesagt werden, dafs ihre Sünden abgewaschen werden sollen; dieser Ausdruck würde nur dann passen, wenn Jehovah ihnen noch Vergebung und Gnade ertheilen wollte. Wohl aber kann von der Stadt,

auf welche auch schon das מִקִּרְבָּהּ führt, gesagt werden, dafs Jehovah sie von Sünden reinige, indem er die Sünder vertilgt. Man mufs daher mit Rosenmüller u. A. unter den Töchtern Zions die übrigen Städte Judäas verstehen. Es ist ein den Orientalen gewöhnliches Bild die Hauptstadt als die Mutter, die Landstädte als ihre Töchter zu betrachten. Vgl. Jos. 17, 16. 1 Chron. 18, 1. Sonderbar bemerkt Gesenius, dafs dies wohl geographischer, aber nicht dichterischer Ausdruck sey; er kann doch offenbar nur aus der dichterischen in die geographische Sprache übergegangen seyn. Zu Grunde liegt dasselbe Bild Cap. 40, 9 wo Zion, als die Mutter aufgefordert wird, den übrigen Städten in Juda, als ihren Töchtern die frohe Botschaft von der Erlösung mitzutheilen. — Die Sünden werden hier unter dem gewöhnlichen, bei allen Völkern sich findenden, Bilde physischer Unreinigkeiten dargestellt. דָּמִים, Blut oder Blutschuld umfafst, zugleich Raub, Unterdrückung und überhaupt alle schweren Verbrechen. Das Verbum רָחַץ kommt Ez. 40, 38. 2 Chron. 4, 6 in der Bedeutung abwaschen, reinigen vor. — Die Wegwaschung der Sünde aus Jerusalem und den übrigen Städten, oder ohne Bild: die Vernichtung der Sünden geschieht durch den Geist des Gerichtes und den Geist des Brandes d. h. durch den richtenden brennenden Geist. Der Geist Gottes ist die göttliche Kraft, durch die er auf das Geschaffene wirkt und dasselbe erfüllt, der Quell des physischen und des sittlichen Lebens, der sich in die todte Masse einsenkt und ihr Gestaltung und Ausdruck gibt, das Band des Schöpfers und des Geschaffenen. Vgl. Gen. 1, 2. Ps. 104, 30. Hiob 33, 4. Dieser Geist ist es, durch den Gott die Welt erhält und regiert. 2 Reg. 2, 16 glauben die Prophetenschüler, er habe den Elias weggeführt. Daher wird denn auch hier das Gericht über die Gottlosen als durch ihn ausgeführt dargestellt. Das בְּעֵר ist Infin. Nominasc. in Pi. Von den beiden Bedeutungen des Verbi in Pi., verbrennen und wegschaffen, wenden mehrere Ausleger hier

die letztere an; allein die erstere, welche auch Cap. 40, 16 und 44, 15 vorkommt, und welche schon die Alexandriner haben: πνεύματι καύσεως, gibt offenbar einen weit schöneren Sinn. Zu Grunde liegt das Bild eines Feuers, worin unreines Metall geschmolzen wird; so wie das Feuer die Schlacken, so wird der richtende göttliche Geist die Gottlosen absondern. Vergl. Ezech. 22, 21. Ja ich will euch sammeln und das Feuer meines Zornes bei euch aufblasen, dafs ihr darinnen zerschmelzen müfst. Oder auch das Bild von Stoppeln, welche vom Feuer verzehrt werden. Mal. 3, 19. Ganz ähnlich wird Matth. 3, 11 gesagt, dafs Christus die Gottlosen mit Feuer taufen werde.

V. 5. Und Jehovah schafft über die ganze Stätte des Berges Zion und über ihre Versammlungen eine Wolke bei Tage und eine Rauchsäule und den Glanz flammenden Feuers bei Nacht. Denn um alles Herrliche ist eine Hülle. Das Bild ist hier entnommen von dem Zuge der Israeliten durch die Wüste. Während desselben wurden die Israeliten geleitet und zugleich beschützt durch ein sichtbares Zeichen der göttlichen Gnadengegenwart, eine Schechina wie die Juden es nennen. Es hatte dasselbe bei Nacht Ähnlichkeit mit einer Rauchsäule, welche den feurigen Glanz, der in der Mitte eingeschlossen war, durscheinen liefs, (עָשָׁן וְנֹגַהּ אֵשׁ לֶהָבָה), bei Tage nahm es mehr die Gestalt einer Wolke an, indem es sich alsdann mehr ausbreitete. (עָנָן) Dieses Phänomen war 1) ein auf die Bedürfnisse des sinnlichen Volkes berechnetes Zeichen der göttlichen Gegenwart, welches sich später über der Lade des Bundes im Allerheiligsten niederliefs. Exod. 40, 34 ff. 1 Reg. 8, 10. Es war der Sitz Jehovahs, von welchem aus seine Befehle und die Antworten auf die Anfragen der Israeliten ertheilt wurden. In seinem verschiedenen, bald lieblichen, bald schrecklichen Anblicke offenbarte sich die verschiedene Gesinnung Gottes gegen das Israelitische Volk

Exod. 16, 10. Die Gottlosen wurden durch Feuer verzehrt, welches aus dieser Wolke fiel. Lev. 10. Num. 16. 2) Es diente den Israeliten zur Leitung, zum Schutz und zum Schirm. Es gab ihnen die Richtung an, welche sie beim Zuge durch die öde Wüste nehmen sollten. Exod. 13, 21. Bei dem Zuge durch das rothe Meer stellte es sich zwischen sie und ihre Feinde und verhinderte, dafs sie nicht zusammenkommen konnten; Blitze fuhren aus ihm auf die Feinde herab und brachten sie in Verwirrung. Exod. 14, v. 19—24. Bei Tage, wo es sich ausbreitete gewährte es ihnen Schirm gegen die Sonne. Numer. 10, 34. Ps. 105, 39. Eine ähnliche Gnadenwohlthat nun soll nach der Erscheinung des Messias der gereinigten und geheiligten Gemeinde zu Theil werden. Das Bild enthält zwei Momente, die göttliche Gegenwart und den göttlichen Schutz. Beides ist von Christi Erscheinung an seiner Gemeinde dem Anfange nach zu Theil geworden. So wie Gott in Christo auf wahrhaftige Weise unter den Menschen gegenwärtig war und nach dessen Verherrlichung durch seinen Geist unter seiner Gemeinde gegenwärtig ist und sie erfüllt, so schützt er sie gegen jede Gefahr; ihre vollkommene Erfüllung aber wird die Weissagung bei der Vollendung des Messianischen Reiches auf eine jetzt nur noch zu ahnende Weise finden. Parallel ist Cap. 60, v. 1, wonach die Herrlichkeit des Herrn כְּבוֹד יְהוָה, seine gnadenreiche Gegenwart, über der Gemeinde aufgehen soll. Vgl. v. 19. 20. Sacharj. 2, 10. Theodoret: ἡνίκα τὸν Ἰσραὴλ ὁ Θεὸς ἠλευθέρωσε τῆς τῶν Αἰγυπτίων δουλείας, ἦγεν αὐτὸν νεφέλης ἐπικειμένης καὶ νύκτωρ μὲν δαδουχούσης καὶ τοῦ φωτὸς χωρηγούσης τὴν χρείαν, μεθ' ἡμέραν δὲ σκηνὴν καὶ ὄρφον μιμουμένης καὶ τῆς ἡλιακῆς ἀκτῖνος τὸ λυποῦν ἀπειργούσης. Τούτων ἀπολαύσειν νοητῶς μετὰ τὴν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἐπιφάνειαν τοὺς εἰς αὐτὸν πεπιστευκότας ἡ προφητεία προλέγει καὶ διὰ τῆς νεφέλης ταύτης ἀπαλλαγήσεσθαι τοῦ ὑετοῦ σκληρότητος καὶ καύματος καταφλέγοντος. מקראים Festversammlungen, Versammlungen zum Lobe Gottes; Andere: Versammlungsörter; aber das Wort

hat nie diese Bedeutung. Während bisher das Symbol der göttlichen Gegenwart in dem Allerheiligsten seinen Sitz hatte, vgl. 1 Reg. 8, welches Niemand, aufser dem Hohenpriester einmahl jährlich betreten durfte, wird in der Messianischen Zeit Gottes Gegenwart und Nähe in jeder Versammlung der Heiligen (v. 3) fühlbar seyn. — Die letzten Worte d. V. werden am besten mit den Alexandrinern (πάσῃ τῇ δόξῃ σκεπασθήσεται) Hieronymus *(super omnem gloriam protectio)* Rosenmüller u. A. übersetzt: denn um alles Herrliche ist eine Hülle. Es wird hier der Grund angegeben, warum Gott seine Gnade über die verherrlichte Gemeinde walten lassen werde. So wie man kostbare Dinge sorgfältig einhüllt und verwahrt, damit sie nicht beschädigt werden, so umgibt Gott mit seiner Gnade seine mit herrlichen Tugenden gezierte Gemeinde und bewahrt sie vor aller Gefahr. Das חֻפָּה Nomen, Decke, Hülle. Eine ähnliche Construction Deut. 32, 39 יְהִי עֲלֵיכֶם סִתְרָה Gesenius übersetzt: denn alles Herrliche wird geschirmt. Er nimmt das חֻפָּה nicht als Nomen, sondern als Praeteritum in Pü. Allein das Verbum חפה heifst wohl nie schützen; auch kommt das Pü. sonst nicht vor und die Construction ist nicht so leicht. Nach dem Vorgange des Chaldäers übersetzt Kocher: *nam supra omnem gloriam erit protectio* und erklärt: *talis* חפה *promittitur, quae omnem ante cognitam speratamve gloriam excedat exsuperetque.* Allein dann müfste חפה doch wohl den Artikel haben. Denn es müfste dann durch dieser Schirm übersetzt werden. Auch pafst dann das כִּי nicht gut. Andere Erklärungen, bei welchen die Accentuation und die Versabtheilung nicht beachtet worden, übergehen wir.

V. 6. Und eine Hütte wird seyn zum Schatten bei Tage vor der Hitze und zum Schutze und zum Zufluchtsorte gegen Wetter und Regen. Der Sinn einfach der: Gott schützt seine Gemeinde gegen jegliche Gefahr. Alles Leid und Ungemach kann ihr eben so wenig schaden, wie

Hitze und Regen demjenigen, der durch eine dichte Hütte geborgen ist. Dasjenige, was der Gemeinde diesen Schutz gewährt, wird die gnadenreiche Gegenwart Jehovahs seyn, von der im vorigen Verse.

Wir haben hier noch einige allgemeine Bemerkungen hinzuzufügen:

1) Die Meinung derjenigen, welche wie Michaelis und v. d. Palm die Erfüllung in der letzten Hälfte der Regierung des Hiskias suchen, widerlegt sich durch sich selbst. Durch den צמח יהוה kann weder das von Gott gepflanzte jüdische Volk nach Michaelis, noch weniger der König Hiskias nach v. d. Palm, sondern es mufs darunter der Messias verstanden werden. Die Unrichtigkeit dieser Beziehung wird dadurch noch deutlicher, dafs diese Ausleger selbst die Weissagung Cap. 2, die sich offenbar auf dieselben Zeiten beziehen mufs, Messianisch erklären.

2) Die Vergleichung der Messianischen Weissagung Cap. 2 mit der unsrigen zeigt recht deutlich, wie nothwendig es ist, die einzelnen Messianischen Weissagungen nur als Fragmente zu betrachten, die sich gegenseitig ergänzen, indem gewöhnlich sich nur einige Seiten des Gegenstandes dem geistigen Auge der Propheten darbieten. So wie die Schilderung Cap. 2 aus der unsrigen eine wesentliche Ergänzung erhält durch die in derselben enthaltene Erwähnung des persönlichen Messias, so ergänzt sie dagegen die unsrige durch die verkündete Theilnahme der Heidenvölker an den Segnungen des Messianischen Reiches.

Cap. 7.

Der merkwürdigen in diesem Capitel enthaltenen Weissagung wird eine historische Einleitung vorausgeschickt. Rezin, König des damascenischen Syrien, und Pekah, König von Israel hatten sich schon unter der Regierung des Königs Jotham gegen das Reich Juda verbunden und fielen gegen den Anfang der Regierung des Ahas mit einem furchtbaren Kriegesheere in das Land ein. Vgl. 2 Reg. 16, v. 1 — 6. Der ungläubige König Ahas gerieth in grofse Furcht; statt auf den Jehovah sein Vertrauen zu setzen, glaubte er nur durch ein Bündnifs mit den Assyrern sich retten zu können und fafste den Entschlufs, an sie eine Gesandschaft mit Geschenken abzusenden. Die Verbindung mit den Assyrern drohte der Theokratie die gröfste Gefahr, theils weil nach dem mit der Theokratie verbundenen Gesetze der sichtbaren Vergeltung jede theokratische Versündigung, und eine solche fand hier statt, weil das Gott allein gebührende Vertrauen ihm entzogen und auf Menschen gesetzt wurde, durch ein sichtbares göttliches Strafgericht gebüfst werden mufste, theils weil, die Sache auch blofs von der politischen Seite gefafst, die Verbindung mit einer überlegenen, immer nur auf ihre Vergröfserung bedachten, kriegerischen Macht dem Jüdischen Staate viel gefährlicher war, als der gegenwärtige Krieg selbst. Der Prophet Jesaias, als solcher berufen zur Wahrnehmung der göttlichen Rechte, und zur Abwendung der Gefahr, welche aus der Verletzung derselben entspringen mufste, durch Warnungen, Ermahnungen, Drohungen uud Verheifsungen, wird zum Ahas gesandt, als dieser sich grade vor der Stadt befindet, um die nöthigen Anstalten zu treffen, damit dem anrückenden feindlichen Heere das Wasser abgeschnitten werde, um dem Könige Muth einzusprechen und ihn zum Gottesvertrauen zu erheben. Der Prophet sucht zuerst auf das Gemüth des Königs, der wahrscheinlich von seinen Grofsen begleitet und von einer Masse Volkes umgeben war, dadurch

zu wirken, dafs er seinen Sohn mitnimmt, dessen symbolischer, eine Weissagung der zukünftigen Schicksale des Volkes enthaltender Nahme, andeutete, dafs die Furcht des Königs vor einem gänzlichen Untergange des Staates eine ungegründete sey. Dann sucht er auf den also vorbereiteten König einen tieferen Eindruck zu machen durch die bestimmte, auf den gegenwärtigen Fall sich beziehende Verkündung, dafs den Feinden nicht nur ihr Plan, das Reich Juda an sich zu reifsen, gänzlich mislingen werde, sondern dafs auch das Reich Ephraim selbst dem Untergange entgegen gehe, den es andern bereiten wolle, bis es endlich nach 65 Jahren seine nationale Selbstständigkeit ganz verloren habe. V. 1 — 9. Ahas antwortet nicht, aber sein ganzes Wesen zeigt, dafs die Rede des Propheten keinen Eindruck bei ihm gemacht hat und dafs er noch immer bei dem Entschlusse beharrt, die Hülfe nicht bei Gott, sondern bei den Assyrern zu suchen. Der Prophet erbietet sich nun im Auftrage Jehovahs die Gewifsheit seiner Aussage durch ein, damit aller Verdacht der Täuschung wegfalle, durch ihn ohne alle Beschränkung zu bestimmendes Wunderzeichen zu bestätigen. „Aber Ahas, der Ungläubige fürchtet sich vor himmlischen Mittheilungen, hat sich schon selber seine Hülfe gewählt, will alles fein menschlich bleiben lassen, lehnt des Herrn Anerbieten mit höflicher Wendung ab, die gar aufs Gesetz (5. Mos 6, 16) Bezug nimmt „ich will nicht fordern, dafs ich den Herrn nicht versuche.“ Da wird ihm ein Zeichen aufgenöthigt, weil er als König von Juda für ganz Juda hören und sehen mufs, wie wahrhaftig und getreu der Herr ist.“ *) Die zukünftige Erscheinung des Messias war damals allgemeiner Volksglaube; die Furcht aber, die immer inconsequent ist, machte, dafs man dieses Glaubens vergafs und den gänzlichen Untergang des Staates erwartete. Dieses wunderbare Ereignifs nun setzt der Prophet zum Zeichen, dafs die Furcht des Königs und des Volkes ungegrün-

*) v. Meyer, Blätter für höhere Wahrheit III. p. 101.

det sey. So gewifs, sagt er, als dereinst noch der Messias unter dem Bundesvolke von einer Jungfrau gebohren werden wird, so unmöglich ist es, dafs das Volk, unter dem er laut der früheren Verheifsungen gebohren werden und die Familie, von der er abstammen soll, zu Grunde gehe. Der Prophet thut noch mehr; er gibt die Zeit an, zu welcher das Land von seinen Feinden gänzlich befreit seyn soll. Der Sturz der beiden feindlichen Reiche soll erfolgen in so viel Zeit, als zwischen der Geburt des Messias, den er in der Anschauung gegenwärtig sieht und zwischen seiner Entwickelung verfliefsen wird, also in ungefähr 3 Jahren. V. 10 — 16. Der Prophet hatte bisher alles aufgeboten, um den Ahas und das Volk zu überzeugen, dafs von der Seite, von der sie Gefahr erwarteten, nichts zu fürchten sey; jetzt verkündet er noch, indem der Geist Gottes ihm die Aussicht auf die Zukunft eröffnet, dafs die Gefahr grade daher kommen werde, woher der ungläubige Ahas die Hülfe erwartete, nämlich von den Assyrern. Diese werden in das Land einfallen und dasselbe verwüsten. V. 17 — 25. — Es geht aus 2 Reg. 16, v. 7 hervor, dafs die Rede des Propheten bei dem Ahas ohne Eindruck blieb. Ahas schickte eine Gesandschaft mit grofsen Geschenken an den König von Assyrien. Auch wurde, nachdem Ahas von Rezin und Pekah eine schreckliche Niederlage erlitten hatte, (vgl. 2 Chron. 28, 5) Damaskus, die Hauptstadt Syriens, von dem Könige Tiglathpilesar von Assyrien eingenommen. Vgl. 2 Reg. 16, 9. Das Land Israel wurde verwüstet und ein grofser Theil seiner Bewohner in die Gefangenschaft weggeführt. (Vgl. 2 Reg. 15, 29.) Und so ging die Weissagung des Propheten hinsichtlich des Sturzes der beiden verbündeten Könige grade zu der von ihm bestimmten Zeit in Erfüllung. Aber die Rettung, die dem Ahas ohne weitere Aufopferungen zu Theil geworden seyn würde, wenn er dem Propheten geglaubt hätte und seinem Rathe gefolgt wäre, mufste durch schwere Opfer erkauft werden. Ahas mufste schon damals von den Assyrern schwere Bedrückungen leiden (vgl. 2

Chron. 28, v. 20) und die Abhängigkeit von Assyrien, in welche er gerieth, bildete das erste Glied in einer Kette von Unglücksfällen, welche theils durch die Assyrer, theils durch ihre Nachfolger, die Babylonier, über das Reich Juda kamen. So wurde also auch der zweite Theil der Weissagung des Propheten erfüllt.

Die Relation in den Büchern der Könige über diese Begebenheiten (2 Reg. 16) ist kurz; der Verf. der Bücher der Chronik hat genauere Quellen benutzt und gibt einen ausführlicheren Bericht. Namentlich erzählt er die grofse Niederlage, welche Ahas zur Strafe seines Unglaubens von Rezin und Pekah erlitt, obgleich sie Jerusalem nicht erobern konnten, sondern unverrichteter Sache, jedoch mit Wegführung einer grofsen Menge von Gefangenen, welche die Israeliten nachher auf die Ermahnung des Propheten Oded wieder frei gaben, abziehen mufsten. Mit Unrecht haben viele Ausleger angenommen, dafs in beiden Relationen von verschiedenen Kriegszügen geredet werde. Die gröfsere Ausführlichkeit des Berichtes der Chronik berechtigt nicht zu dieser Annahme und Alles reiht sich sehr natürlich in einander. Vgl. die lichtvolle Darstellung bei Lhigtfoot *opp. t. I. p.* 101. 2. *ed.* 1687. Aber wenigstens eben so willkührlich ist die Annahme von Gesenius, dafs das, was die Chronik mehr hat wie die Bücher der Könige, auf keinem geschichtlichen Grunde beruhe, sondern nur Ausmahlung und Uebertreibung sey. *)

Gesenius vermuthet dafs der historische Theil des Stückes v. 1 — 16 nicht von dem Propheten selbst, sondern von einem späteren Sammler oder Bearbeiter seiner Weissagungen aufgezeichnet worden sey. Er beruft sich besonders darauf, dafs der V. 1 sich fast wörtlich 2 Reg. 16, 5 widerfindet. Allein es ist

*) Dafs mehr vorgefallen seyn mufs, als das in den Büchern der Könige Berichtete, geht schon daraus hervor, dafs nach v. 15 und 16 die Befreiung von den verbündeten Königen und ihr Sturz erst in einem Zeitraum von 2 — 3 Jahren erfolgen soll.

ist nichts dagegen, anzunehmen, dafs der Vers hier originell sey. Dafür spricht schon, dafs sich in den Büchern der Könige für das schwierigere יָכַל das erleichternde יָכְלוּ findet. Gesenius wendet ein, dafs die Schlufsworte: aber er konnte die Stadt nicht erobern, beim Jesaias nicht an ihrer Stelle stehen, weil alles v. 2 ff. Erzählte vor dieses Endresultat gehöre. Allein es läfst sich leicht der Grund angeben, weshalb Jesaias schon hier den Erfolg anticipirte. V. 1 dient der ganzen Erzählung nur zur Einleitung. Er gibt im Allgemeinen die historischen Verhältnisse an, die den Propheten zum öffentlichen Auftreten veranlafsten. In den folgenden Versen ist dann blofs die Rede von dem Antheil, den der Prophet an der Sache nahm und die Erzählung schliefst sich, als er seinen Auftrag ausgeführt hat. — Eine Abfassung durch eine neuere Hand kann aber um so weniger statt finden, da Gesenius selbst die Abfassung von v. 17 ff. durch den Propheten behauptet. Denn dieser Abschnitt setzt das Vorige voraus und bleibt ohne dasselbe ganz abgerissen und unverständlich. So viel ist allerdings richtig, dafs diefs Stück von dem Propheten nicht sogleich aufgezeichnet seyn kann. Eine etwas spätere Aufzeichnung wird erwiesen durch die Angabe des Erfolges v. 1.

V. 1. Das Verbum עלה *ascendere* von dem Ziehen nach Jerusalem gebraucht, auch dann, wenn die Gegend, aus der man kommt, nicht niedriger liegt, als die Stadt, wahrscheinlich wegen der moralischen Höhe. לַמִּלְחָמָה עָלֶיהָ zum Kriege gegen sie s. v. a. um sie zu bekriegen. Das Nomen st. des Infin. — Aber er konnte nicht streiten gegen sie, dabei ergänzt man ganz leicht und ungezwungen: mit glücklichem Erfolge, s. v. a. er konnte sie nicht erobern. Mit Unrecht wendet Gesenius dagegen ein, dafs das Verbum נלחם mit על nie erobern, sondern nur belagern bedeute. Diese Bedeutung behält das Verbum auch hier, nur gibt der Zusammenhang wie in unzähligen Fällen einen Nebenbegriff; so behält z. B. das Verbum

יָשַׁב immer seine Bedeutung wohnen, dennoch aber erhält es an zahlreichen Stellen durch den Context den Nebenbegriff der Sicherheit und des Glückes. So empfängt das Nomen קֶשֶׁר Verschwörung Cap. 8. v. 12 durch den Context den Nebengriff des Gefährlichen. Dafs die verbündeten Könige Jerusalem wirklich belagerten, geht hervor aus 2 Reg. 16, 5, welche Stelle natürlicherweise nicht anders übersetzt werden kann, als: „sie zogen gegen Jerusalem zur Belagerung und bedrängten den Ahas, konnten aber die Stadt nicht erobern." Der Grund warum die sonst siegreichen Könige die Stadt nicht erobern konnten, war wahrscheinlich der, dafs die Nachricht von einem bevorstehenden Einfall der Assyrer in ihre Länder ihnen keine Zeit zu einer langwierigen Belagerung liefs. Das Verbum יָכַל steht im Singular, statt dafs man den Plural erwarten sollte. Es richtet sich nach dem vorhergehenden עָלָה. Man kann es entweder unbestimmt nehmen, man konnte f. sie konnten, oder als Subject dabei den vornehmsten der Verbündeten, Rezin, ergänzen.

V. 2. Das נָחָה ist 3 fem. von dem Verbo נוּחַ *quiescere*. Zwar sollte das Nomen אֲרָם hier eigentlich mit dem Masc. construirt seyn, weil es als Bezeichnung des Volkes steht; aber nicht selten steht das Land für das Volk und wird dann mit dem fem. construirt. So hier Syrien für die Syrer. Ebenso וַתְּהִי אֲרָם לַעֲבָדִים 2 Sam .8. 6. Mehrere Ausleger erklären: Die Aramäer verlassen sich auf Ephraim. Dagegen: dafs Syrien das mächtigere, Israel das schwächere Reich war, welcher Einwand nicht ganz durch die Bemerkung von Rosenmüller gehoben wird, dafs es den Syrern nur durch die Verbindung mit den Israeliten möglich wurde Jerusalem zu erobern, indem das Israelitische Land zwischen Syrien und Judäa lag. Besser erklärt man das Verbum נוּחַ mit עַל, eigentlich auf jemanden ruhen, mit Vitringa durch: jemanden also in seiner Gewalt haben, dafs er ganz unter unserem Einflusse steht. Vergl.

Ps. 125, 3. Num. 11, 26. Jes. 11, 2. Dadurch wird denn passend das Verhältnifs des mächtigeren Verbündeten zu dem schwächeren bezeichnet. Chald. אתחבר *societatem iniit; LXX.* συνεφώνησε. Unpassend übersetzt Gesenius nach dem Vorgange von Grotius: Die Syrer lagern sich in Ephraim. Grade die Verbündung der beiden Könige war es, was dem Ahas Furcht machte (v. 4), und dafs die Syrer lange erst in Ephraim, dem Lande ihres Bundesgenossen, sich aufgehalten haben sollten, ist unwahrscheinlich. Auch kommt das Verbum נוח mit על nie von dem sich lagernden Heere vor, und es geht nicht wohl an אפרים von dem Lande zu verstehen, da ארם von dem Volke verstanden werden mufs.

V. 3. Da sprach Jehovah zum Jesaias: gehe doch in Begleitung deines Sohnes Schear Jaschub dem Ahas entgegen an das Ende der Wasserleitung des obern Teiches zu der Strafse des Walkerfeldes. Wir müssen hier zuerst das Geographische erläutern. Unter den Quellen Jerusalems war die vornehmste die Quelle Gihon oder Siloah aufserhalb der Stadt auf der Südwestseite des Berges Zion. Das Wasser dieser süfsen und reich fliefsenden Quelle wurde durch Wasserleitungen in mehrere Teiche und Wasserbehältnisse geleitet. Zwei dieser Teiche wurden der obere und der untere genannt, wahrscheinlich weil der eine sein Wasser von dem anderen bekam. Aus dem obern Teiche nun ging eine Wasserleitung (תְּעָלָה), vielleicht in einen anderen Teich, aus dem der königliche Garten bewässert wurde. Neben dieser Wasserleitung war die öffentliche Landstrafse, מְסִלָּה; diese wurde genannt die Strafse des Wäscherfeldes, oder des Walkerfeldes, weil sie an einem Felde herführte, worauf die Walker die gewalkten Zeuge zu reinigen und zu trocknen pflegten. An der einen Seite der Landstrafse war die Wasserleitung, an der andern das Wäscherfeld. Die Walker hatten diesen Ort gewählt, weil er nahe an der Wasserleitung

lag. Vgl. Bachiene Beschreibung von Palästina II, 1 §. 149 ff. Die Ausleger werfen nun die Frage auf, was Ahas dort zu thun hatte. Die wahrscheinlichste Beantwortung ist die. Er ging dorthin um zu sehen, ob er nicht durch Verstopfung oder Ableitung der Quelle den Feinden das Wasser benehmen konnte. Diefs mufste ihnen zum grofsen Nachtheil gereichen, da die Umgegend von Jerusalem sehr wasserarm ist. Die Richtigkeit dieser Antwort geht hervor aus 2 Chron. 32, v. 1—4, wo Hiskias dieselbe Maasregel gegen den Sanherib nimmt, und aus 2 Reg. 18, 17., wo Rabsake diesen Ort einnimmt. Was veranlafste aber den Propheten grade an diesem Orte den König aufzusuchen? Wahrscheinlich die grofse Menge Volkes, die dort zusammen zu kommen pflegte; auch mochte der König selbst in zahlreicher Begleitung seiner Räthe herausgegangen seyn. Dem Propheten mufste aber daran liegen seinen Auftrag in Gegenwart vieler Zeugen auszuführen. Warum nahm der Prophet seinen Sohn Schear Jaschub mit? Zufällig kann diefs nicht seyn; denn sonst würde der an sich unbedeutende Umstand nicht erwähnt werden. Die Ursache mufs in der Etymologie des Nahmens liegen, da der Knabe weiter nicht handelnd auftritt. Der Prophet pflegte seinen Söhnen symbolische Nahmen zu geben, die in Beziehung auf die Schicksale des Volkes standen. Vgl. Cap. 8. Nach Gesenius nun soll der Nahme Schear Jaschub nichts weiter bedeuten, als: der Überrest wird sich bekehren. Allein dann läfst sich kein Zweck der Mitnahme angeben. Vielmehr ist in dem Nahmen Schear Jaschub ein Doppelsinn beabsichtigt, nach der verschiedenen Bedeutung des Verbi שׁוּב zurückkehren und sich bekehren, der Überrest wird zurückkehren und der Überrest wird sich bekehren. Dieser Doppelsinn findet auch an der Stelle Cap. 10, v. 21. 22 statt. Es bezog sich der Nahme auf die mehrfach von dem Propheten ausgesprochene Weissagung, dafs in Folge eines göttlichen Strafgerichtes das Volk ins Exil geführt werden solle, dafs aber ein Theil desselben sich bekehren und dann zurückkehren werde.

Der König Ahas nun und sein Volk fürchteten nichts weniger, als den gänzlichen Untergang des Staates. Jesaias nahm seinen Sohn als „das lebendige Document der Erhaltung der Nation unter den schrecklichsten Verheerungen ihres gröfsten Theiles" mit sich. Nachdem er auf diese Weise die Gemüther von dem Extreme der Furcht zu befreien gesucht hatte, suchte er sie zu frohen Hoffnungen zu erheben durch die eigentliche prophetische Verkündung, welche zeigte dafs von dieser Seite noch nicht einmahl die gedrohte dereinstige Wegführung des Volkes zu fürchten sey.

V. 4. — und sprich zu ihm. Das Praeter. oft als Imperat. zu übersetzen, wenn ein Imperat. vorhergegangen ist. הִשָּׁמֶר וְהַשְׁקֵט eigentlich hüte dich und sey ruhig. Diefs s. v. a. sey doch nur ja, oder sey doch nur vor allen Dingen ruhig. *Vulg. vide ut sileas.* Das hüte dich dient zur nachdrücklicheren Einschärfung eines Gebotes oder Verbotes. So Richt. 13, 4: hüte dich und trinke nicht Wein. Ahas wird ermahnt auf Gott zu vertrauen, der die Sache seines Volkes führen werde und nicht durch Suchung auswärtiger Bündnisse seinen Unglauben zu beweisen. *Calvin: Jubet quieta et tranquilla esse mente, ut et exterius contineat sese et intus pacato sit animo. Illi enim sunt fidei effectus. Impietas nunquam est quieta; ubi vero fides est, illic tranquillus est mentis status, nec trepidatur ultra modum.* — Fürchte dich nicht und dein Herz werde nicht weich, verzage nicht, vor oder wegen der Enden dieser zwei rauchenden Feuerbrände. Die Feinde des Königs waren an und für sich mächtig genug. Sie werden daher hier Feuerbrände genannt. Aber das Ende ihrer Macht und Herrlichkeit war nahe. Der Prophet ist eben im Begriff, ihren bevorstehenden Untergang durch die Assyrer anzukündigen. Daher nennt er sie Enden von Feuerbränden, die nicht mehr flammen, sondern nur noch glimmen. Chrysostomus: δαλοὺς ξύλον καλεῖ τοὺς βασιλέας ὁμοῦ μὲν αὐτῶν τὸ σφοδρὸν, ὁμοῦ δὲ τὸ

εὐχείρωτον ἐνδεικνύμενος. καὶ γὰρ τὰ καπνιζομένων διὰ τοῦτο προστέθεικε, τουτέστιν ἐγγὺς ὄντων τοῦ σβεσθῆναι λοιπόν. — Dafs der König von Israel nicht mit seinem Eigennahmen genannt wird, geschieht zum Zeichen der Verachtung. Hebräer und Araber lassen, wenn sie verächtlich von jemandem reden wollen, den Eigennahmen aus und nennen ihn blos den Sohn des und des, besonders wenn der Vater weniger berühmt und angesehen war. So nennt Saul den David verächtlich: den Sohn Isai, 1 Sam. 20, 27. 31.

V. 5. 6. Das Verbum קוץ bedeutet eigentlich Ekel empfinden, in Hiph. Ekel beibringen; dann aber, weil Ekel und Angst verwandte Empfindungen sind, ängstigen und aufs äufserste treiben. Schultens (*animadvers. philol. ad h. l.*) hat gezeigt, dafs bei Arabischen Schriftstellern *taedio afficere urbem* gradezu von der Belagerung und Bedrängung einer Stadt gebraucht wird. Das suff. in נְקִיצָנָה bezieht sich auf Juda, und nicht, wie einige Ausleger annehmen, auf das ausgelassene Jerusalem, wie dieſs aus dem folgenden נַבְקִיעֶנָּה hervorgeht, das nur auf Juda bezogen werden kann. Von dem Sohne des Tabel, den die verbündeten Könige zum Regenten machen wollen, wissen wir weiter nichts; er kann uns auch gleichgültig seyn. Wie verträgt es sich aber, dafs die Könige das Land unter sich theilen und dann doch einen König über dasselbe setzen wollen? Entweder ist das Erstere zu beschränken; die Könige wollten von dem Lande die Stücke abreifsen, die jedem von ihnen die gelegensten waren und dann über den Rest einen König setzen, oder sie wollten sich insofern in dasselbe theilen, als der einzusetzende König ihnen beiden unterwürfig und zinsbar seyn sollte.

V. 7. Du brauchst dich wegen dieser verderblichen Anschläge der Feinde nicht zu fürchten. — Denn also spricht Jehovah: (Chrysost. ὅταν γάρ τι μέγα ἀπαγγέλλειν μέλλῃ, τῆς δυνάμεως ἀναμιμνήσκει τοῦ θεοῦ) es soll nicht bestehen und nicht geschehen.

V. 8. 9. Der Sinn dieser Verse ist folgender. Die Veränderung der Dinge, welche die beiden Könige beabsichtigen, soll nicht eintreten. Es bleibt beim Alten. Das Reich Damaskus und das Reich Israel werden nicht durch das Reich Juda vermehrt und Jerusalem soll nicht der Sitz eines Syrischen oder Israelitischen Fürsten werden. Wir wollen zuerst die streitige zweite Hälfte von v. 8 unberücksichtigt lassen. Denn das Haupt Arams ist und bleibt Damascus und das Haupt von Damascus ist und bleibt Rezin und das Haupt von Ephraim ist und bleibt Samariah und das Haupt von Samariah ist und bleibt der Sohn des Remaljah. Das, jeder soll bleiben was er ist, ist auf das nicht mehr bekommen einzuschränken. Jetzt soll den Königen die beabsichtigte Erweiterung ihres Reiches nicht gelingen, dereinst sollen sie auch dasjenige verlieren, was sie jetzt schon besitzen. Der Prophet fügt hinzu אִם לֹא תַאֲמִינוּ כִּי לֹא תֵאָמֵנוּ, nach Luthers treffender Übersetzung, so ihr nicht gläubet, so bleibet ihr nicht. Das Verbum אמן fest seyn, in Niph. befestigt werden, Sicherheit haben, in Hiph. fest machen und für fest erklären oder glauben. Symm. ἐὰν μὴ πιστεύσητε, οὐ διαμενεῖτε. Theodot. ἐὰν μὴ πιστεύσητε, οὐδ' οὐ μὴ πιστευθείητε, wozu Theodoret bemerkt: τῆς γὰρ πίστεως ἡ σωτηρία καρπός. Eine Paralelst. ist 2 Chron. 20, 20 wo Josaphat zu dem bedrängten Volke spricht: הַאֲמִינוּ בַּיהוָה אֱלֹהֵיכֶם וְתֵאָמֵנוּ, glaubet an den Jehovah euren Gott, so werdet ihr sicher seyn. Ihr braucht euch, sagt der Prophet, nicht zu fürchten. Gott hat beschlossen euch zu helfen und die Anschläge eurer Feinde zu vernichten — es soll euch kein Stück eures Landes entrissen werden. Doch müfst ihr, um der göttlichen Errettung theilhaftig zu werden, der göttlichen durch mich ertheilten Verheifsung Glauben beimessen und allein auf ihn, nicht auf Menschenhülfe, den Beistand der Assyrer vertrauen. Thut ihr das Letztere, so werdet ihr nie zum Glücke gelangen. Der Glaube, den der

Prophet hier verlangt, das Verzweifeln an der eigenen und das Vertrauen auf die göttliche Kraft und das Ergreifen der göttlichen Verheifsung, ist dem Wesen nach mit dem christlichen Glauben identisch, der nur eine besondere Modification desselben ist. Matt ist die abweichende Erklärung von Grotius: *an ideo non creditis, quia non confirmamini sc. signo aliquo conspicuo,* und gewaltsam die Erklärung von Plüschke, nach dem diese Worte den Anfang des folgenden Verses bilden sollen: Wenn ihr nicht glauben wollt, wenn ihr nicht die sinnliche Beglaubigung erhaltet, so fordre dir auch, fährt Jehovah fort zum Ahas zu sprechen, ein Zeichen von deinem Gotte. — Wir kommen jetzt zu dem Zusatze — in noch 65 Jahren wird Ephraim also vernichtet werden, dafs es kein Volk mehr ist. יֵחַת Fut. Niph. von dem Verbo חתת.

מֵעָם s. v. a. מִהְיוֹת עָם. Ähnlich Jerem. 23, 1: er hat dich verworfen מִמְּלֹךְ vom Könige d. h. so dafs du nicht König bist. Vgl. Ewald Gramm. p. 599. Hieron. *desinet Ephraim esse populus.* Dieser Satz bietet Schwierigkeiten dar. Dadurch sind mehrere Ausleger veranlafst worden ihn für critisch verdorben, andere (Plüschke, Gesenius) ihn für unächt zu erklären. Die Gründe der letzteren sind folgende. 1) „Die Zahl 65 pafst nicht. Denn das Reich Ephraim litt die eine Niederlage kurz nach unserer Invasion durch Tiglathpilesar 2 Reg. 15, 29. 30, die andere ungefähr 19 — 21 Jahre nach unserer Begebenheit durch Salmanassar im 6ten Jahre des Hiskias, wo die 10 Stämme weggeführt wurden. Vgl. 2 Reg. 17, 3. 4." Diese Schwierigkeit haben schon Hieronymus und die Jüdischen Ausleger bemerkt und zu ihrer Hebung sind verschiedene Versuche gemacht worden. Derjenige, welcher die meiste Beistimmung gefunden hat, ist von dem Erzbischof Usser (vgl. dessen *Annales V. et N. T. ad a.* 3327 *p.* 61 *ed. Paris.).* Das Zehnstämmereich wurde durch Salmanassar zwar sehr geschwächt, aber noch nicht aller seiner Einwohner beraubt. Dafs noch

Israeliten sich im Lande aufhielten, geht aus mehreren Stellen mit Sicherheit hervor. Vgl. 2 Chron. 34, 6. 7. 33. 2. Reg. 23, v. 19. 20. Die gänzliche Vernichtung des Israelitischen Staates und Volkes geschah erst dann, als Asarrhadon neue Colonisten aus Babel, Cutha u. anderen Ländern in den Besitz des Landes setzte, welche die alten Bewohner daraus vertrieben. Vergl. 2 Reg. 17, 24 mit Esra 4, 2. 10. Diefs geschah genau 65 Jahre nach der durch Jesaias geschehenen Vorherverkündung. Von dieser Zeit an bildeten die zehn Stämme, die bis dahin wahrscheinlich unter eignen Gesetzen und unvermischt mit andern Völkern gelebt hatten, nie wieder einen eignen Staat. Die Gründe, die Gesenius gegen diese Hebung vorgebracht hat, sind unerheblich. So, wenn er sagt, es lasse sich nicht begreifen, wie der Prophet statt der näheren und ungleich wichtigeren Calamität jene entfernte hätte nennen sollen. Wie vieles könnte man auf diese Weise in den Propheten angreifen! Das nähere Unglück hatte der Prophet schon angedeutet, indem er die beiden Könige Enden rauchender Feuerbrände nannte und er kommt noch darauf zurück. Hier wirft er plötzlich einen Blick auf das endliche Schicksal des feindlichen Landes und vereinigt also den Anfangspunct und den Endpunct seines Unglückes. Du brauchst dich vor dem Könige von Israel nicht zu fürchten. In kurzer Zeit, in zwei bis drei Jahren, vgl. v. 16 wird das Unglück des Reiches Ephraim mit der Verwüstung des Landes seinen Anfang nehmen, dann wird es in immer schlimmere Umstände gerathen, bis es endlich nach 65 Jahren ganz vernichtet ist. Chrysostomus: ἵνα γὰρ μὴ ἀκούων ὁ βασιλεὺς ὅτι μετὰ ἑξήκοντα πέντε ἔτη ἀπολοῦνται λέγῃ πρὸς ἑαυτὸν, τί οὖν; ἐὰν νῦν ἡμᾶς λαβόντες τότε ἀπολοῦνται, τὶ τὸ ὄφελος ἡμῖν; θαῤῥεῖ φησὶ καὶ περὶ τῶν παρόντων. ἀλώσονται γὰρ τότε παντελῶς. νῦν μέντοι πλέον οὐδὲν τῶν οἰκείων ἕξουσι, ἀλλ' ἔσται ἡ κεφαλὴ Ἐφραΐμ, κ. τ. λ. Der Zweck dieser bestimmten Vorherverkündigung läfst sich leicht absehen. Sie mufste dem Ahas, falls er irgend Glauben hatte, zum Troste

gereichen. Denn wenn auch in diesem späteren Untergange des Israelitischen Staates für ihn noch nicht die eigentliche Gewähr der Befreiung aus der gegenwärtigen Gefahr lag, eben so wenig wie in dem bedeutsamen Nahmen des Schear Jaschub, so mufste doch die bestimmte Vorherverkündung desselben, theils seine Furcht vor den Feinden vermindern, die er als unüberwindlich ansah, theils sein Vertrauen auf den Jehovah stärken, unter dessen Leitung ja die Dinge stehen müssen, wenn er das Zukünftige mit solcher Bestimmtheit vorherverkünden lassen kann. Dann hatte die Weissagung aufserdem noch den allgemeinen Zweck aller bestimmten Weissagungen, die Erweisung Gottes, des Leiters der Theokratie, als des Allmächtigen und Allwissenden und die Beglaubigung des Propheten als seines Gesandten. — Diejenigen aber, welche die so eben gegebene Lösung der chronologischen Schwierigkeit nicht als zulänglich anerkennen und die Stelle für unächt erklären wollen, verwickeln sich in eine andere weit gröfsere Schwierigkeit. Denn angenommen die Zeitangabe sey falsch, wie läfst es sich denn denken, dafs der Glossator, wenn er einmahl verfälschen wollte, eine unrichtige Zeitbestimmung hineingetragen habe? Sein Zweck konnte doch kein anderer seyn, als dem Propheten dadurch Auctorität zu verschaffen, dafs er ihm eine recht augenscheinlich erfüllte Weissagung in den Mund legte. Das Gezwungene der Aushülfe die Gesenius hier anwendet, fällt so sehr in die Augen, dafs es nicht weiter gezeigt zu werden braucht.

2) „Die Stelle widerspricht v. 16 unseres Cap. wo die Entvölkerung beider feindlicher Länder in eine nähere Zukunft gesetzt wird." Auch diefs beweist nichts, da die in unserem Verse vorausgesagte gänzliche Vernichtung des Volkes als Volk, doch wohl sehr verschieden ist von einer blofsen Verwüstung des Landes.

3) „Der Gebrauch so bestimmter Zahlen ist gegen die Analogie aller Orakel." Dieser Grund findet seine Widerlegung

schon gleich in dem nicht angefochtenen V. 16. Dort wird ja auch die Zeit der Niederlage, wenn auch nicht mit Zahlen, doch genau bestimmt. So viel ist allerdings richtig, dafs in der Regel in der prophetischen Anschauung die räumlichen und zeitlichen Verhältnisse zurücktreten. Aber diese Regel bleibt nicht ohne Ausnahmen. Zuweilen wurden durch eine besondere göttliche Offenbarung die Propheten auch über die Zeitferne belehrt. Jesaias selbst verkündet Cap. 20 vermittelst einer symbolischen Handlung, dafs nach 3 Jahren die Ägypter und Äthiopier von den Assyrern besiegt werden würden. Cap. 23, v. 15 sagt er, dafs Tyrus 70 Jahre nach seinem Falle sich erhohlen und von neuem aufblühen werde. Cap. 38, 15 kündigt er dem todtkranken Hiskias an, dafs Gott seinem Leben noch 15 Jahre zulegen werde. Die siebenzig Jahre, welche nach Jeremias bis zum Ende des Exil verfliefsen sollen nimmt Gesenius als runde Zahl. Allein so wie nach den Stellen Jerem. 25, 11. 12. 29, 10 ff. Niemand anders glauben konnte als dafs das Exil wirklich siebenzig Jahre dauern werde, so zeigt die Vergleichung von Dan. Cap. 9 und von 2 Chron. 36, 21, dafs man die Zahl damals als bestimmte Zeitangabe nahm und dafs das Exil wirklich so lange dauerte. Wir erinnern endlich noch an die Zahlen im Daniel. Auch diejenigen, welche diefs Buch für unächt halten, können doch nicht behaupten, dafs es gegen die Analogie aller prophetischen Orakel sey, bestimmte Zahlen zu geben.

4) „Die Worte stehen an einer unpassenden Stelle und zerreifsen die nothwendige Aufeinanderfolge der 4 Glieder." Wäre dieser Grund auch ganz triftig, so würde er doch nichts weiter erweisen, als die Nothwendigkeit, mit mehreren Auslegern eine leichte Transposition vorzunehmen und unsere Worte einzuschalten nach: das Haupt Samariahs ist der Sohn Remaljah v. 10. Auf keinen Fall darf einer blofs ästhetischen Schwierigkeit eine entscheidende Stimme über Ächtheit oder Unächtheit eine Stelle beigelegt werden. Allein diese Schwierigkeit ist auch nur scheinbar. Treffend sagt Kocher *(Vindi-*

ciae Jesaiae p. 54) Atqui ego certe non nunc sed olim in-artificii poctici virtutibus illud extraordinarium et ἀπροσδοκήτον esse putavi, quo non leviter afficiantur et capiantur auditorum animi. Die Rede ist bei den Propheten nicht immer nach logischen Regeln geordnet, sondern sie folgt dem Wechsel der Gegenstände in der Anschauung. Ehe der Prophet in dem angefangenen Satze fortfährt und sagt, dafs der König gegenwärtig von Israel eben so wenig zu fürchten habe, wie von Aram, fällt sein Blick plötzlich auf den Endpunkt der dem Reiche Israel bevorstehenden Drangsale und er kann sich nicht enthalten, denselben mitteninne anzugeben, um also das Gemüth des Königs zu spannen und für die nähere Verkündigung empfänglicher zu machen. Ein späterer Interpolator würde gewifs diese Worte nicht da eingeschaltet haben, wo sie stehen, sondern zu Ende von V. 10, wohin sie zu gehören scheinen.

So wie nun aber die Gründe gegen die Ächtheit unzulänglich sind, so spricht für dieselbe die Auctorität aller Handschriften und alten Übersetzungen, so wie alles, was überhaupt der Annahme von Glossemen im Texte des Jesaias entgegen steht.

V. 10. Jehovah redete ferner zum Ahas folgendes s. v. a. der Prophet redete in Jehovahs Nahmen und Auftrage u. s. w.

V. 11. Ahas beobachtet auf die Rede des Propheten ein vornehmes Stillschweigen; sein ganzes Wesen aber gibt dem Propheten zu erkennen, dafs dieselbe keinen Eindruck bei ihm hervorgebracht hatte. Der Prophet spricht daher zu ihm: verlange dir ein Zeichen von Jehovah deinem Gott, verlange es aus der Tiefe oder aus der Höhe. Theodoret: *ἐπειδὴ οὖν ἀπιστεῖς τοῖς εἰρημένοις καὶ ψεῦδος νομίζεις τὴν ἐμὴν ὑπόσχεσιν, ἐγὼ βεβαιώσω θαυματουργίᾳ τοὺς λόγους. Αἴτησον τοίνυν ὅπερ βούλῃ σημεῖον, εἴτε οὐράνιον εἴτε ἐπίγειον.* Wäre Ahas ein wahrhaft theokratischer Regent gewesen im Geiste Davids, so hätte er, wenn nicht schon ohnedies

in dem Vertrauen auf das unsichtbare Oberhaupt der Theokratie nicht wanken, doch wenigstens dem Worte Gottes durch den Propheten glauben müssen, auch ohne dafs er durch ein äufseres Zeiches von der Wahrheit desselben versichert wurde. Da aber ein solcher fester Glaube vom Ahas nicht zu erwarten war, so läfst sich Gott zu seiner Glaubensschwachheit herab; der Prophet erbietet sich die Wahrheit seiner Verkündigung durch eine vom Ahas näher zu bestimmende wunderbare Wirkung zu erweisen, aus welcher er zugleich Gottes Allmacht und des Propheten göttliche Sendung ersehen konnte. — Das Wort אות Zeichen, σημεῖον, bezeichnet überhaupt eine Sache oder eine Begebenheit oder eine Handlung, welche dazu dienen soll von dem Eintreten von etwas Künftigem zu vergewissern. 1) In einigen Fällen bestand diese Vergewisserung nur darin, dafs Gott neben der näher liegenden Begebenheit noch eine ferner liegende vorhersagen liefs, welche die frühere als eingetroffen voraussetzte. So z. B. gibt Gott dem Moses Exod. 3, 12 zum Zeichen der sicher zu bewirkenden Befreiung aus Ägypten die Versicherung, dafs das Volk ihm nach derselben auf dem Berge Sinai opfern werde. In diesem Falle schliefst das Zeichen nichts Wunderbares in sich, aber es ist doch insofern geeignet den Glauben zu stärken, als es die Festigkeit des göttlichen Rathschlusses anzeigt, erweist dafs die Verheifsung keine bedingte, von dem Verhalten derer, welchen sie ertheilt wird, abhängige, sondern eine unbedingte sey, endlich insofern als es überhaupt zeigt, dafs vor Gott die ganze Zukunft offen liegt. 2) In anderen Fällen besteht die durch das Zeichen gegebene Vergewisserung darin, dafs das blofse Wort an etwas Äufseres geknüpft und dadurch sinnlich eindringlicher gemacht wird. Auch hier findet nichts Wunderbares statt. Hieher gehört es z. B., wenn Jesaias Cap. 8, 18 seine beiden Söhne, denen er symbolische, die künftigen Schicksale des Jüdischen Volkes bezeichnende, Nahmen gegeben hatte, Zeichen und Wunder s. v. a. auffallende Zeichen nennt. Vgl. ferner Jes. 20, 3 wo der Pro-

phet zum Zeichen des Ägypten und Äthiopien in drei Jahren bevorstehenden Unglückes drei Jahre nackend und barfufs geht. 3) Bei einer andern Classe von Zeichen wird eine an und für sich natürliche, aber durch menschliche Combination nicht vorherzusehende Begebenheit verkündet, deren Eintreffen in der näheren Zukunft dann den Beweis liefert für das Eintreffen des in der ferneren Zukunft als bevorstehend Geweissagten. Das Wunderbare und Beweisende liegt hier nicht in der Materie des Zeichens, sondern in der Vorhersagung. So gibt Samuel 1 Sam. Cap. 10 dem Saul mehrere Zeichen, dafs Gott ihn zum Könige bestimmt habe z. B. er werde an einem genau bestimmten Orte zwei Männer antreffen, welche ihm die Nachricht bringen würden, dafs die verlorenen Eselinnen gefunden seyen, weiterhin werde er drei Männern begegnen, von denen der eine drei Böckchen, der andere drei Brodkuchen, der dritte einen Weinschlauch tragen werde u. s. w. 1 Sam. 2, 34 wird dem Eli der plötzliche Tod seiner beiden Söhne zum Zeichen der Gewifsheit alles seiner Familie gedrohten Unglückes gegeben. Vgl. ferner Jerem. 44, 30. 4) In andern Fällen wurde die Vergewisserung dadurch bewirkt, dafs durch eine die gewöhnlichen Naturgesetze übersteigende in der Gegenwart bewirkte wunderbare Handlung der Zweifel entweder an der göttlichen Sendung des Propheten, oder an der Allmacht Gottes niedergeschlagen und jedem Verdachte der Täuschung begegnet wurde. So läfst z. B. Jesaias Cap. 38, v. 8 zum Zeichen der dem Ahas noch zugestandenen funfzehnjährigen Lebenszeit den Schatten am Sonnenzeiger des Ahas um zehn Stufen zurückgehen. Von dieser Art waren auch die Zeichen, welche dem Gideon ertheilt wurden Richt. Cap. 6, und in mancher Hinsicht auch die Ägyptischen Plagen. Hier kann nun unmöglich von einem andern Zeichen die Rede seyn, als von einem Zeichen der letzten Classe. Denn wenn der Prophet kein eigentliches Wunderzeichen geben wollte und konnte, wie pafst denn die Antwort des Ahas, wie kann er v. 13 dem Ahas den Vorwurf

machen, dafs er nicht blofs Menschen, sondern auch Gott beleidigt habe? Allerdings mufs die Zuversicht, mit der der Prophet hier dem Könige ein Wunder anbietet, die Gegner der Offenbarung in Verlegenheit setzen. Plüschke weifs dem Facto nichts anderes entgegenzusetzen, als den aprioristischen Grund, es sey Gottes unwürdig zu einem eingeschränkten menschlichen Zwecke eine wunderbare Naturerscheinung herbeizuführen, ein Grund der für jeden wegfällt, der diese Begebenheit nicht einzeln, sondern in Verbindung mit dem Ganzen der Theokratie betrachtet. הַעֲמֵק שְׁאָלָה eig. mache niedrig, bitte f. erbitte dir ein Wunder das auf Erden geschieht. Die Form שְׁאָלָה ist der Imperat. mit ה paragog. der auch nach הַגְבֵּהַּ, mache hoch, wieder hinzuzudenken ist. Nach andern der Infin. mit ה par. wie שִׁמְעָה und סְלָחָה Dan. 9, v. 19. Aquila Symm. Theod. scheinen für שְׁאָלָה gelesen zu haben שְׁאוֹלָה, zur Unterwelt, und übersetzen *βάθυνον εἰς ᾅδην*. Ihnen sind viele Ausleger gefolgt. Allein man sieht nicht ein, wie Jesaias dem Könige, etwa die Erscheinung eines Todten abgerechnet, ein Zeichen aus der Unterwelt geben konnte, und es werden sich auch sonst Zeichen am Himmel und Zeichen auf Erden entgegengesetzt. Vgl. Joel 3, 3. Matth. 16, 1. Jesaias überläfst dem Ahas nicht blofs, wie Plüschke fälschlich annimmt, die Bestimmung des Ortes, wo das Zeichen vorgehen soll, sondern auch die Bestimmung des Zeichens selbst. Richtig Clericus: *quidvis pete in terra vel in coelo fieri remque impetrabis.* Passend bemerkt Theodoret, dafs Jehovah beide Arten von Wundern, die er dem Ahas hier zur Wahl vorlegt, seinem frommen Sohne Hiskias gewährt habe, indem er am Himmel eine Erscheinung bewirkte, welche das Zurückkehren des Schattens an der Sonnenuhr des Ahas zur Folge hatte, auf Erden die Assyrer auf eine wunderbare Weise vernichtete und den König gesund machte. Hieronymus merkt an, Zeichen auf Erden seyen von den Ägyptischen Plagen die Läuse, die Frösche u. s. w.,

Zeichen in der Höhe, Hagel, Feuer und die dreitägige Finsternifs gewesen.

V. 12. Ahas aber sprach: ich will kein Zeichen verlangen und den Jehovah nicht versuchen. Chrysostomus: πολλὴ τοῦ θεοῦ συγκατάβασις καὶ τοῦ βασιλέως ἡ ἀγνωμοσύνη. ἔδει μὲν γὰρ αὐτὸν ἀκούσαντα τοῦ προφήτου μηδὲν ἀμφιβάλλειν περὶ τῶν εἰρημένων. εἰ δὲ καὶ ἀμφέβαλλε, κἂν σημεῖον λαβόντα πιστεῦσαι, ὅπερ πολλοὶ τῶν παρὰ Ἰουδαίοις πεποιήκασι. καὶ γὰρ ὁ θεὸς φιλάνθρωπος ὢν, οὐδὲ τοῦτο παρῃτήσατο παρασχεῖν πολλάκις τοῖς παχυτέροις καὶ χαμαὶ συρομένοις καὶ τῇ γῇ προσηλωμένοις, οἷον ἐποίησε ἐπὶ τοῦ Γεδεών. Ahas lehnt den Antrag ab; so wie es seine Glaubensschwachheit war, welche den Antrag hervorgerufen hatte, so war es sein Unglaube, welcher ihn denselben zurückweisen liefs. Als Grund gibt Ahas an, er wolle Gott nicht versuchen, mit Berufung auf die Stelle Deut. 6, 10. Gott versuchen s. v. a. ihn auf die Probe stellen, indem man aus Unglauben verlangt, dafs er auf eine sichtbare Weise seine Allmacht zu erkennen geben solle und sich nicht an den früheren Erweisungen seiner Gnade und an seinem Worte genügen läfst. Eine Versuchung Gottes fand aber nicht statt, wenn Ahas das Zeichen verlangte, da es ihm ja im Nahmen Gottes von dem Propheten angeboten worden. Die Antwort des Ahas kann nun entweder als bitterer Spott genommen werden s. v. a. ich will deinen Gott nicht auf eine Probe stellen, in der er ja doch nicht bestehen wird — ich will dich nicht dadurch in Verlegenheit setzen, dafs ich dich beim Worte halte — oder als Worte eines Heuchlers, der die Maske der Ehrfurcht vor Gott und seinem Gebote vornimmt. So Chrysostomus und Calvin: *fingit se fidem habere verbis prophetae, nec quicquam requirere praeter verbum.* Die letztere Auffassung ist die richtigere. Denn 1) geht aus den Nachrichten über den Ahas nicht hervor, dafs er den Gott Israels als ganz nichtig verachtet hätte; vielmehr scheint es, dafs er, wie die meisten abgöttischen Israeliten ihn zwar für einen Gott,

Gott, aber nur für einen unter vielen hielt, wohl nicht grade für den mächtigsten, und daher glaubte er sich auch um die Gunst der übrigen bewerben zu müssen und 2) ist es, auch den gänzlichen Unglauben des Ahas vorausgesetzt, höchst unwahrscheinlich, dafs er bei der gegenwärtigen Lage des Staates so unbesonnen gewesen seyn sollte, der Volksreligion öffentlich zu spotten und dadurch einen Theil des Volkes gegen sich aufzubringen, einen anderen muthlos zu machen. Wäre er gänzlich ungläubig gewesen und hätte er alle Rücksichten gegen das Volk bei Seite gesetzt, so würde Jesaias schwerlich ungestraft die Anrede v. 13 haben wagen dürfen; so würde er schon auf die frühere Verkündigung des Propheten nicht durch ein blofses vorsichtiges Stillschweigen geantwortet haben. Hier entsteht aber die Frage, warum Ahas das Anerbieten des Propheten ausschlug, warum er nicht lieber von ihm ein Wunder verlangte, was er nicht thun konnte, wenn er ein falscher Prophet war, und was, wenn es wirklich geschah, allen seinen Besorgnissen ein Ziel setzen mufste. Ahas konnte hiezu einen mehrfachen Grund haben. Wäre der Prophet nicht im Stande gewesen seiner Verheifsung nachzukommen, so würde nicht nur der wirklich theokratisch gesinnte Theil des Volkes, sondern auch die grofse Masse, bei der doch immer eine gewisse äufserliche Anhänglichkeit an die väterliche Religion zurückbleibt, gänzlich entmuthigt worden seyn. Verrichtete der Prophet das Wunder wirklich, so war dem Ahas auch nicht damit gedient. In seinem Unglauben war ihm nur das Menschliche sicher (er glaubte keiner anderen Hülfe zu bedürfen als der der Assyrer) alles Göttliche dagegen unsicher. Gänzliche Glaubenslosigkeit verfinstert zugleich den Verstand. Wäre das offenbarste Wunder geschehen, so würde er es dennoch, wenn es auch anfangs einigen Eindruck auf ihn gemacht hätte, bald darauf gegen das Zeugnifs seiner Sinne und gegen alle Vernunft bezweifelt haben. Hiezu kommt denn noch ein anderer in den damahligen religiösen Vorstellungen liegender Grund, auf den zuerst beson-

ders Michaelis aufmerksam gemacht hat. Nach den heidnischen religiösen Vorstellungen hatte jedes Volk seine Götter, das eine mächtigere, das andere ohnmächtigere. Vgl. Jes. 10, v. 10. 11. 36, v. 18—20. 37, v. 10—13. Verrichtete nun Jesaias auch das Wunder, so konnte Ahas glauben, er sey zwar von dem Landesgotte gesandt und dieser habe den besten Willen ihn zu schützen, aber nur nicht das Vermögen dazu. So hielt er es denn auf jeden Fall für das Beste, sich gar nicht mit dem Propheten einzulassen und ruhig die einmahl beschlossenen Maafsregeln auszuführen, denkend vielleicht, der Prophet werde sich durch die fromm klingende Redensart täuschen lassen. Aber der Prophet durchschaut den König. Früher sanft und mild, wird er hier, wo es auf die Ehre Gottes ankommt, auf einmahl eifrig und heftig.

V. 13. Und der Prophet sprach: höret doch ihr vom Hause Davids: ist es euch zu wenig Menschen zu reizen, dafs ihr auch meinen Gott noch reizen müfst? Es fragt sich worauf hier der Gegensatz von Gott und Menschen zu beziehen sey. Nach einigen soll der Sinn der seyn: wenn es schon Sünde ist Menschen durch unverdientes Mifstrauen zu kränken, wie viel schwerer versündigt sich dann derjenige, der dem Gott nicht traut, in dessen Nahmen ich rede. So Chrysostomus: ὃ λέγει τοῦτο ἔστι. μὴ γὰρ ἐμὰ τὰ ῥήματά ἐστι, μὴ γὰρ ἐμὴ ἡ ἀπόφασις. εἰ δὲ ἀνθρώποις ἀπιστεῖν ἁπλῶς καὶ ἄνευ λόγου βαρὺ καὶ ἐγκλημάτων ἄξιον, πολλῷ μᾶλλον θεῷ. — καὶ τοῦτο δὲ ἔλεγεν ἵνα μάθωσι πάντες, ὅτι ἀνεξαπάτητος ἔμεινεν ὁ προφήτης, οὐκ ἀπὸ τῶν ῥημάτων παραλογιζόμενος τῶν εἰρημένων, ἀλλ' ἀπὸ τῶν ἐν τῇ διανοίᾳ τοῦ Ἄχαζ φέρων τὴν ψῆφον. Allein der Prophet würde dann nichts gesagt haben, was er nicht schon hätte sagen können, da Ahas der blofsen Weissagung keinen Glauben beimafs und doch mufs sich die Anrede des Propheten speciell auf die Verwerfung des angebotenen Wunderzeichens beziehen. Nach anderen (Vitringa, Rosenmüller, Plüschke) ist der Sinn: nicht mich, nicht Men-

schen verschmähest du, sondern Gott; allein auch bei dieser Erklärung wird der Gegensatz nicht recht klar. Die richtige Erklärung scheint vielmehr folgende zu seyn: wenn Ahas früher der bloſsen Weissagung des Propheten keinen Glauben beimaafs, so war seine Versündigung verzeihlicher; da Jesaias sich nicht äufserlich als göttlichen Gesandten legitimirt hatte, so versündigte sich Ahas gewissermaafsen nur gegen Menschen, gegen den Propheten, indem er ihn in dem ungerechten Verdachte der trügerischen Anmaafsung einer göttlichen Offenbarung hatte. Daher bleibt Jesaias auch sanft und milde. Als Ahas aber das angebotene Zeichen verwarf, war die Sache eine andere. Gott selbst wurde durch ihn beleidigt, indem er den von ihm gemachten Antrag ungläubig zurückwies. Ähnlich schon Calvin: *Putabant sibi negotium esse cum hominibus. Atque ita doctrinam dei extenuare volunt. Cum igitur ita loqui solerent, propheta per concessionem homines vocat, qui sacrosancto docendi verbi munere fungebantur. Esto vos me hominem mortalem esse dicitis. Tale apud vos est judicium de prophetis dei. Sed an parum est, nos molestia afficere, nisi etiam deo molesti sitis? Contemnitis deum, qui mirabilis potentiae suae signum aliquod vobis dare paratus est.* בית דויד wird als Collectivum mit dem Plural construirt. In der Gesellschaft des Königs müssen sich noch andere Prinzen aus dem Davidschen Hause befunden haben, welche Mitschuldige seines Unglaubens waren. Die Benennung scheint mit Absicht gewählt. Calvinus: *eos hoc nomine vocat non honoris, sed contumeliae causa. Oblique enim defectionis ipsos accusat, quod degenerassent a pietate Davidis. Quod igitur ipsis honori esse debuerat, in gravem ignominiam cedit.* הַמְעַט מִכֶּם nicht: ist es euch etwas geringes, sondern, ist es euch zu geringe, oder zu wenig. Das מִן comparativisch. Vgl. Gesen. Lehrg. p. 690. Das Verbum הָלְאָה bedeutet eigentlich ermüden, dann ungeduldig machen, aufs äufserste bringen; hier

von Gott anthropopathisch. Nicht ohne Nachdruck sagt der Prophet meinen Gott, den Gott, dessen treuer Diener ich bin und an dem ihr Heuchler ferner keinen Antheil mehr habt.

Von v. 14 — 16 geben wir zuerst die Erklärung, welche uns als die richtige erscheint, und werden dann erst die davon abweichenden Erklärungen mit ihren Gründen und Gegengründen angeben.

V. 14. Ahas hatte das angebotene Zeichen ausgeschlagen und der Prophet mufste die Hoffnung aufgeben ihn zum Vertrauen auf den Jehovah zu erheben. Allein es mufste dem Propheten daran liegen, dafs die Errettung, wenn sie erfolgte, nicht für ein Werk des Zufalls, sondern für ein Gnadengeschenk des obersten Leiters der Theokratie gehalten wurde; es mufste ihm daran liegen die Frommen in dem Vertrauen auf ihn zu befestigen. Daher gibt er auch wider den Willen des Ahas, ein Zeichen, wodurch jedes wahre Mitglied der Theokratie in dem Glauben an die früher gegebene Weissagung hinsichtlich der Errettung von den verbündeten Königen bestärkt werden mufste. Ich schaue, sagt er, die wunderbare Begebenheit der Zukunft, die Geburt eines göttlichen Erlösers durch eine Jungfrau. Wie könnt ihr, die ihr ihn erwartet, mit euch selbst in Widerspruch fürchten, dafs der Staat zu Grunde gehen werde? Kocher: *ideo dabit dominus ipse vobis signum h. e. etiam nolentibus dabit, sed non impiis, quibus convincendis aliud sensusque feriens et conveniebat, et oblatum, sed per malitiam contumaciamque contemtum rejectumque erat. Ergo piis dabit — stabit deus promissis, implebit fidem, itaque et Davidis domus perstabit, neque de ea triumphaturus hostis, nedum eam destructurus est.* Darum wird Jehovah selbst euch ein Zeichen geben: siehe die Jungfrau wird schwanger und gebiehret einen Sohn und sie nennet seinen Nahmen Immanuel. Die Partikel הִנֵּה wird *δειχτιχῶς* gebraucht und zwar häufig dann, wenn die Propheten auf Gegenstände hindeuten, die ihnen nicht in der äufseren,

sondern in der inneren Anschauung gegeben waren. So dient auch der Artikel in הָעַלְמָה wahrscheinlich zur Bezeichnung der bestimmten Jungfrau, welche dem Propheten in der inneren Anschauung gegenwärtig ist, die Jungfrau da, es sey denn daſs man mit andern erklären wolle, die Jungfrau, die ihr kennt. Besser als Abarbanel, der aus Unkunde der Natur der Weissagung aus dem die Gegenwart bezeichnenden הִנֵּה einen Grund gegen die Messianische Erklärung entnehmen will, hat Chrysostomus die Sache eingesehen. Er sagt: οὐκ εἶπεν ἰδοὺ παρθένος, ἀλλ' ἰδοὺ ἡ παρθένος, καὶ μετὰ ἀξιώματος προφήτῃ πρέποντος τὸ ἰδού. Μόνον γὰρ οὐκ ὁρῶντος ἦν τὰ γινόμενα καὶ φανταζομένου καὶ πολλὴν ἔχοντος ὑπὲρ τῶν εἰρημένων πληροφορίαν. τῶν γὰρ ἡμετέρων ὀφθαλμῶν ἐκεῖνοι σαφέστερον τὰ μὴ ὁρώμενα ἔβλεπον. Das Wort עלמה wird auf verschiedene Art abgeleitet. Die älteren Ausleger leiten es meist ab von dem Verbo עלם verbergen. Eine Jungfrau soll eine verborgene genannt werden mit Rücksicht auf die Sitten des Orientes, wo die Jungfrauen ein eingezogenes Leben führen müssen. So schon Hieronymus: *Almah non solum puella, vel virgo, sed cum ἐπιτάσει virgo abscondita dicitur et secreta, quae nunquam virorum patuerit aspectibus, sed magna parentum diligentia custodita sit.* Allein weit passender vergleicht man das Arab. غَلِمَ heranwachsen, wovon غُلَامٌ adolescens und غُلَامَةٌ adolescentula, so wie das Syr. ܐܬܥܠܡ heranwachsen, wovon ܥܠܝܡܬܐ Jungfrau. Nach dem Vorgange der Juden haben neuere Ausleger behaupten wollen, daſs עלמה hier nicht eine Jungfrau, sondern eine junge Frau bezeichne. Ihre leicht zu widerlegenden Gründe sind folgende. 1) „Daſs der Begriff weder in der unbefleckten Jungfrauschaft, noch in dem Verehelichtseyn oder nicht liege, darauf führt schon die Etymologie." Es sind hier, so wie bei der ganzen Untersu-

chung, die Begriffe einer virgo illibata und eines unverheiratheten Frauenzimmers vermengt worden. Das erstere wird durch die Etymologie des Wortes allerdings nicht erfordert, das zweite aber durchaus; denn abgeleitet von עלם heranwachsen, mannbar werden, kann das עלמה nichts anders bedeuten, als puella nubilis. Treffend und mit der Etymologie übereinstimmend bemerkt Hieronymus, עלמה bezeichne nicht eine Jungfrau überhaupt, sondern eine Jungfrau in den ersten Jahren der Jugend. 2) „Für die virgo illibata hatten die Hebräer einen andern Ausdruck. בְּתוּלָה. Es ist aber höchst unwahrscheinlich, dafs sie für dieselbe Sache zwei ganz synonyme Ausdrücke gehabt haben sollten. Selbst das בתולה aber hat Joel 1, 8 die Bedeutung junge Frau." Auch dieser Grund fällt weg, wenn nur die verwechselten Begriffe virgo illibata, zu dessen Bezeichnung בתולה dient, und junges unverheirathetes Frauenzimmer, was durch עלמה bezeichnet wird, unterschieden werden. An der angeführten Stelle des Joel ist es höchst zweifelhaft, ob eine junge Frau über den Tod ihres Gatten, oder eine Jungfrau über den Tod ihres Verlobten trauert. Auch in dem ersteren Falle würde die Stelle nichts beweisen. Denn es läfst sich hier von einem Worte ähnlicher Bedeutung nicht ohne Zuratheziehung des Sprachgebrauches ein Schlufs machen. So könnte bei uns in der Poesie in einem einzelnen Falle Jungfrau vielleicht gebraucht werden für junge Frau, aber Dirne oder Fräulein von einer Verheiratheten zu gebrauchen wird keinem Dichter einfallen. 3) „Gegen die Bedeutung virgo illibata spricht auch der Sprachgebrauch. Wenn auch Ps. 68, 26 und Hohesl. 6, 7 diese Bedeutung nicht nothwendig ausgeschlossen ist, so kann sie doch unmöglich statt finden Prov. 30, 19." Auch dieser Grund verfehlt ganz seines Zweckes. Wir geben zu, dafs an der angeführten Stelle des Prov. nach der wahrscheinlichen Erklärung der Begriff der virgo illibata nicht statt finden kann. Aber was ist damit gewonnen, da wir dem Worte nicht den Begriff der unverletzten Keuschheit, sondern den Be-

griff des unverheiratheten Standes vindiciren? Für diesen Begriff aber spricht der Sprachgebrauch auf das entschiedenste. Er findet unläugbar an allen den 6 Stellen statt (Gen. 24, 3 Exod. 2, 8. Ps. 68, 26. Cant. 1, 3. 6, 7. Prov. 30, 19), wo das Wort aufser der unsrigen vorkommt. Auch im Arabischen und Syrischen werden die entsprechenden Wörter nie von Verheiratheten gebraucht und Hieronymus bemerkt: *lingua quoque Punica proprie virgo* עלמה *appellatur*. 4) „Auch die heidnischen Übersetzer und Ausleger behaupten, dafs das עלמה junge Frau bedeute. Schon Aquila, Symm., Theod. übersetzen νεᾶνις." Dies kann aber doch wohl nichts beweisen. Sie thun dies aus polemischem Eifer gegen die Christen, um denselben eine Beweisstelle zu entreifsen. Die LXX, welche dieses Interesse noch nicht hatten, gaben עלמה durch παρθένος. — Das Resultat unserer Untersuchung ist also: das Wort עלמה bezeichnet ein junges unverheirathetes Frauenzimmer, an und für sich ohne Rücksicht auf unverletzte Keuschheit, die sich aber in diesem Zusammenhange von selbst versteht. — Die Form הָרָה ist nicht wie Rosenmüller annimmt, Participium von dem gar nicht vorkommenden Verbo הור, sondern femininum des Verbaladjectivs הָרֶה schwanger. Man kann entweder übersetzen: die Jungfrau ist schwanger, oder die Jungfrau wird schwanger und gebiehrt einen Sohn. Das für das Praesens stehende Partic. יֹלֶדֶת zeigt, ebenso wie das חנה, dafs dem Propheten das in Zukunft Bevorstehende gegenwärtig war. — Die Form קְרָאת kann 3 femin. seyn f. קְרָאָה, ebenso wie Jerem. 44, 23. Vgl. Gesen. Lehrg. p. 417. Ewald Gramm. p. 452. Doch steht nichts dem entgegen, es als 2 femin. zu nehmen: du nennst, als Apostrophe an die Jungfrau, wo dann die Form ganz regelmäfsig seyn würde. Es war bei den Hebräern nicht ungewöhnlich, dafs die Mütter den Kindern den Nahmen gaben. Vgl. Gen. 4, 1. 25. 19, 37. 29, 32. Es ist daher nicht grade ein Grund vorhanden, mit vielen älteren Auslegern anzunehmen,

dafs darin, dafs die Ertheilung des Nahmens der Mutter (der Jungfrau) zugetheilt wird, eine Andeutung enthalten sey, dafs der Gebohrene keinen menschlichen Vater haben werde. Sie wird nennen ist vielmehr mit Beziehung auf die damals herrschende Sitte s. v. a. man wird nennen oder er wird genannt werden. So Matth. *καλέσουσι*, Hieronym. *vocabitur*. Dies ist dann nicht also zu verstehen, als ob das Kind den Nahmen Immanuel wirklich als Eigennahmen erhalten solle, sondern nach dem Sprachgebrauche der Propheten und vorzugsweise des Jesaias wird einer Sache oder Person häufig dasjenige als Nahme beigelegt, was ihr als Eigenschaft in einem ausgezeichneten Grade zukommt. Vgl. z. B. Cap. 9, 5. 61, 6. 62, 4. Der Nahme Immanuel kann auf verschiedene Weise gefafst werden. Mehrere Ausleger, wie schon Hieronymus finden darin nur die göttliche Hülfe und den göttlichen Schutz mit Berufung auf Ps. 46, 8. 12. 89, 25. Nach andern dagegen soll der Nahme auf die Menschwerdung Gottes in dem Messias zu beziehen seyn s. v. a. der menschgewordene Gott. So Theodoret: *δηλοῖ δὲ τὸ ὄνομα τὸν μεθ' ἡμῶν θεὸν, τὸν ἐνανθρωπήσαντα θεὸν, τὸν τὴν ἀνθρωπείαν φύσιν ἀνειληφότα θεόν.* Ebenso Irenaeus, Tertullian, Chrysostomus, Lactantius, Calvin, Rosenmüller und viele A. Beide Erklärungen schliefsen sich einander nicht aus; vielmehr scheint der Prophet selbst in dem Nahmen einen Doppelsinn beabsichtigt zu haben. Der Nahme Gottmituns ist zwar im niederen Sinne nur Bezeichnung der göttlichen Hülfe, die durch den Messias gebracht werden sollte, in dem höheren Sinne aber bezieht er sich auf die Menschwerdung Gottes in dem Messias, durch die er zuerst auf wahrhaftige Weise mit uns war. Treffend Chrysostomus: *τότε γὰρ μάλιστα μεθ' ἡμῶν ὁ θεὸς γέγονεν ἐπὶ τῆς γῆς ὀφθεῖς καὶ τοῖς ἀνθρώποις συναναστρεφόμενος, καὶ τὴν πολλὴν ἐπιδεικνύμενος περὶ ἡμᾶς κηδεμονίαν.* Der Sinn der Worte: sie wird seinen Nahmen Gott mit uns nennen, also: er wird den Nahmen Gott mit uns mit vollem Rechte verdienen; denn durch ihn und in ihm wird

Gott mit uns seyn. Dafs diese höhere Beziehung statt finde, geht deutlich hervor aus der Parallelstelle Cap. 9, v. 5, wo der Messias אֵל גִּבּוֹר der starke Gott, genannt wird und wo der zeitlichen Geburt des Messias seine ewige Existenz und seine göttliche Würde entgegengesetzt werden.

Es wird also nach der gegebnen Erklärung in unserem Verse gesagt, dafs dereinst unter dem Bundesvolke der Messias von einer Jungfrau gebohren werden und in sichtbarer Erscheinung Gott offenbaren solle. Spuren des Glaubens an die Geburt des grofsen Wiederherstellers durch eine Jungfrau finden sich — abgesehen von den dunkeln Andeutungen in der Weissagung von dem Weibessaamen, welcher der Schlange den Kopf zertreten soll — in der Stelle Micha 5, 2: er wird sie dahin geben, bis die da gebähren soll, gebohren hat. Ja Spuren dieses Glaubens finden sich fast bei allen Völkern und in allen alten, besonders den Asiatischen Religionen. Vgl. die Sammlungen bei Huetius *demonstratio Evangelica prop.* 9 *cap.* 9 §. 4 *p.* 693 *ed. Amstelod.* 1680 *cf. quaestiones Alnetanae II,* 15 *p.* 188 *sqq.* Rosenmüller in der Abhandlung: über die Geburt des Heilandes durch eine Jungfrau in Gablers Journal f. theol. Litter. II, 2 p. 253 — 67. 1806 und in der zweiten Aufl. des Comm. I. p. 302 sqq. Gesenius z. d. St.

Für die Richtigkeit der gegebenen Erklärung spricht aufser den später auszuführenden Gründen, welche gegen die Erklärung der Juden und der neueren Ausleger sprechen, hauptsächlich folgendes. 1) Wären auch sonst keine Gründe vorhanden, so würde doch schon blofs die Stelle Matth. 1, 22 zum Erweise der Richtigkeit der gegebenen Erklärung hinreichen. Matthäus, nachdem er die wunderbare Empfängnifs Christi berichtet hat, sagt: τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν, ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ τοῦ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου u. s. w. Nach ihm also kann die Weissagung nur auf Maria, die Gottesgebährerin, bezogen werden. Dafs Matthäus die Stelle nicht etwa hierauf angewandt, sondern sie im strengsten Sinne also erklärt habe,

wird von den neueren Auslegern fast einstimmig zugestanden. Plüschke bemerkt richtig, dafs das ἵνα hier nicht einmahl, wie an manchen andern Stellen, füglich als ἐκβατικὸν genommen werden könne, sondern dafs es wegen des vorhergehenden τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν, τελικῶς genommen werden müsse. Es war ein Mitzweck der Begebenheiten der evangelischen Geschichte durch die genaue Erfüllung der Weissagungen des A. T. die Wahrhaftigkeit und Allwissenheit Gottes ins Licht zu stellen, vgl. Matth. 26, 54, wo Christus um die Nothwendigkeit seines Todes zu erweisen sagt: πῶς οὖν πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ; ὅτι οὕτω δεῖ γενέσθαι. Man hat sich zwar um das Gewicht dieses Grundes zu entkräften, darauf berufen, dafs Matthäus auch sonst Stellen des A. T. anführe, wo nicht von Weissagung und Erfüllung, sondern nur von einem simile die Rede seyn kann. So z. B. Cap. 2, 15, wo eine Stelle des Hoseas, die sich durchaus nur auf das Volk Israel beziehen kann, auf Christum angewandt wird. Aber wohl zu beachten ist der Unterschied der Anführungsformel. Cap. 2, 15 steht das blofse ἵνα πληρωθῇ, was, wie wir schon in der allgemeinen Einleitung gesehen haben, für sich nicht zu der Annahme berechtigt, dafs der Prophet die eigentliche Erklärung der angeführten Stelle geben wolle; hier aber zeigt M. durch das vorausgeschickte τοῦτο δὲ ὅλον γέγονε, dafs er eine Erklärung, nicht eine Anwendung geben will. Ferner, an der Stelle Cap. 2, 15 ist das simile deutlich: so wie unter dem A. B. die Kirche Gottes in ihren Gliedern aus Ägypten geführt wurde, so wurde unter dem N. B. die Kirche Gottes in ihrem Haupte aus Ägypten geführt; hier dagegen fällt, wenn man die Messianische Erklärung verwerfen will, auch das simile weg. Denn welcher Berührungspunct findet wohl zwischen den beiden Ereignissen statt: die Gattin des Propheten empfängt und gebiehrt auf natürliche Weise einen Sohn, der zum Zeichen und Symbol der Errettung dient, und Maria, eine reine Jungfrau, empfängt ohne Zuthun eines Mannes den Messias, der die Errettung gewährt? Das

tertium comparationis müfste doch auf jeden Fall in der Empfängnifs durch eine Jungfrau liegen, die auch nach derselben noch Jungfrau blieb. *)

2) Dafs die Messianische Auslegung schon unter den Zeitgenossen des Propheten die herrschende gewesen und also die richtige sey, zeigt die schon angeführte Paralelstelle Micha 5, 2. Micha verkündet dort zuerst v. 1 die Geburt dessen, der in Israel Herr seyn wird, welches Ausgang von Anfang und von Ewigkeit her gewesen ist, in Bethlehem. Dann geht er über zur Verkündung der nahe bevorstehenden Leiden des Volkes: „indefs läfst er sie plagen bis auf die Zeit, dafs die da gebähren soll gebohren habe." Der Ausdruck, die da gebähren soll, setzt die Geburt des Messias ohne Zuthun eines Mannes voraus und bezieht sich offenbar auf eine bestimmte vorhergegangene Weissagung. Rosenmüller l. c. „Diese wird zwar nicht ausdrücklich Jungfrau genannt; dafs sie es aber sey, ergibt sich von selbst, da sie den Helden göttlichen Ursprungs (von Ewigkeit her), folglich von keinen Sterblichen erzeugt, gebähren soll. Beide Prophezeiungen werfen wechselseitig auf einander Licht. Micha bezeichnet den göttlichen Ursprung des Verkündeten, Jesaias das Wunderbare der Geburt desselben." Auch aufserdem findet sich zwischen beiden Weissagungen eine auffallende Ähnlichkeit. Nach beiden sollen der Geburt des Kindes schwere Leiden vorhergehen (vgl. Jes. 7, v. 17 ff.) die mit seiner Erscheinung endigen werden, bei beiden die göttliche Würde im Gegensatze gegen die zeitliche Geburt.

3) Die Messianische Weissagung Cap. 9, v. 5 bietet mit der unsrigen eine so auffallende Ähnlichkeit dar, dafs wir nicht anders können, als in beiden dasselbe Subject annehmen.

---

*) Treffend Rosenmüller in Gablers Journal l. c. „Eine solche blos witzige Anwendung ist schon an sich unwahrscheinlich, weil sie zwecklos hier stehen würde, wo das Wunderbare und Göttliche des erzählten Ereignisses eben dadurch, dafs es von einem Propheten verkündigt war, theils dargethan, theils erhöht werden soll."

„Siehe eine Jungfrau wird schwanger und gebiehrt einen Sohn" — „ein Kind wird uns gebohren, ein Sohn wird uns gegeben." Man nennt ihn Immanuel, deus in terra — man nennt ihn wunderbar, Rathgeber, starker Gott, Vater der Ewigkeit, Friedensfürst.

Die Messianische Erklärung war in der christlichen Kirche durch alle Jahrhunderte die herrschende. Alle Kirchenväter folgten ihr, ebenso auch alle übrigen christlichen Ausleger bis in die Mitte des 18ten Jahrh.; nur dafs einige neben der höheren Beziehung auf den Messias noch eine niedere auf eine Begebenheit zur Zeit des Propheten annahmen. Unter den neueren Auslegern ist sie vertheidigt worden von Lowth, Koppe, Kocher, Dereser, Rosenmüller (ed. II.) Kleuker (biblische Sympathieen. Schleswig 1820.) v. Meyer (Blätter für höhere Wahrheit VI. p. 92 — 114.). Die hauptsächlichsten Gründe, welche nach dem Vorgange der Juden Isenbiehl, Gesenius u. A. gegen dieselbe vorgebracht haben, sind folgende.

1) „Es kam vor allem darauf an, dem ungläubigen Ahas ein Zeichen zu geben, welches bald in Erfüllung ging und ihm gleichsam vor Augen lag. Wie hätte die Verheifsung der wunderbaren Geburt des Messias, die viele Jahrhunderte später erfolgte, dieses gewähren können? wie konnte Ahas eine weit später zu erfüllende Verheifsung als Gewähr eines früheren Erfolges nehmen?" Vor allem ist hier zu bemerken, dafs das Wahrzeichen, obgleich der Prophet zunächst an Ahas und sein Haus, als Repräsentanten des Volkes, die Anrede richtet, doch nicht sowohl für ihn, als für das ganze Volk und namentlich für den frommen Theil desselben bestimmt war. Chrysostomus: *καί φησι τὸ σημεῖον οὐχὶ τῷ Ἄχαζ δίδοσθαι λοιπὸν, ἀλλὰ τῷ κοινῷ τῶν Ἰουδαίων δήμῳ. Παρὰ μὲν γὰρ τὴν ἀρχὴν πρὸς αὐτὸν τὸν λόγον ἀπέτεινεν, ἐπειδὴ δὲ ἀνάξιον ἐκεῖνος ἑαυτὸν ἀπέφηνε, τῷ κοινῷ τοῦ λαοῦ διαλέγεται.* Man befürchtete damals den gänzlichen Untergang des Staates — dieſs geht schon

daraus hervor, dafs der Prophet seinen Sohn Schear Jaschub mit sich nimmt, so wie die Absicht der Feinde ihn herbeizuführen sich in v. 6 deutlich genug ausspricht. — Der Prophet erinnert nun das Volk an seinen festen Glauben an die Erscheinung des Messias und zeigt wie derselbe mit der Furcht vor dem gänzlichen Untergange des Staates in Widerspruch stehe. Weil der König, so spricht er, das ihm von mir angebotene Wunder verschmäht hat, so erinnert euch Gott durch mich an die grofse euch wohlbekannte, aber jetzt von euch vergessene, Begebenheit der Zukunft, die wunderbare Geburt des Messias. Sie möge euch zum Zeichen der Errettung dienen. Denn so gewifs sie statt finden wird, so gewifs kann der Staat noch nicht untergehen. So schon Theodoret: ἐπειδὴ ἐδεδίεσαν τῶν πολεμίων προσβολὴν καταλύσειν ἀπειλούντων τὴν Δαβιτικὴν βασιλείαν, ἀναγκαίως διδάσκει, ὡς ἀδυνάτοις ἐπιχειροῦσι. Δεῖ γάρ φησι φυλαχθῆναι τὸ Δαβιτικὸν γένος, ἕως ἂν ἔλθῃ ὃ ἀπόκειται (Gen. 49.) — Was endlich den Einwand betrifft, dafs die Verheifsung des Messias nichts gewähren können, weil derselbe erst viele Jahrh. später erscheinen sollte, so würde derselbe, falls er triftig wäre, gegen alle Messianischen Weissagungen gelten. Trösten doch auch Jeremias und Ezechiel das Volk bei seiner Wegführung ins Exil durch die Verkündung der dereinstigen weit herrlicheren Aufrichtung der Theokratie durch den Messias, dessen Erscheinung noch mehrere hundert Jahre entfernt war. Den Propheten war ja die Zeitferne der Erscheinung des Messias selbst unbekannt — wenn sie von ihm redeten, so schauten sie ihn vor sich; vgl. z. B. Cap. 9, 5: ein Kind ist uns gegeben, ein Sohn ist uns gebohren; und wenn sie sich auch nicht anmafsten, die Zeit seiner Erscheinung, die ihnen von Gott vorenthalten war, damit die Verkündung desto wirksamer seyn möge, näher zu bestimmen, so dachten sie doch wohl kaum, dafs dieselbe noch so lange entfernt seyn würde. Endlich, wenn sie auch um die lange Zeitferne gewufst hätten, immer würde doch die Verhei-

fsung des Messias für die Juden ein sicherer Grund geblieben seyn, dafs ihr Staat nicht gänzlich zu Grunde gehen könne. Wir haben hier noch kurz einige Schwierigkeiten zu beseitigen, welche Isenbiehl gegen diese Lösung des ersten Zweifels vorbringt: „Die Rede des Propheten schickt ungenannte Wahrheiten voraus, an welche die Zuhörer sich erinnern mufsten. Das Zeichen war ihr Überzeugungsgrund und mufste klar und deutlich vorgetragen seyn." Dieser Grund fällt weg bei der wohlbegründeten Annahme, dafs die zukünftige Geburt des Messias und die Errettung des Volkes durch ihn damals allgemeiner Volksglaube war. Auch die Zeitgenossen des Propheten Hoseas Cap. 3, 5 und Micha Cap. 5 verkünden den Messias also, dafs sie die Bekanntschaft mit ihm bei dem Volke schon voraussetzen. Diefs vorausgesetzt mufste dem Volke die verkündete Wahrheit klar und deutlich seyn. „Wenn hier vom Messias die Rede ist, so wird dem Hause Davids nichts Neues gesagt; folglich hätten wir hier weder Weissagung noch Zeichen, sondern nur einen redneriſchen Bewegungsgrund." Neues wurde hier freilich nur in sofern gesagt, als das Alte dem Propheten von neuem von Gott eingegeben, von neuem durch göttliche Auctorität bestätigt wurde. Jede Messianische Weissagung war ja alt und neu zugleich; Weissagung ist jeder unmittelbar ertheilte Aufschlufs über zukünftige Dinge, mögen sie nun vorher schon bekannt gewesen seyn oder nicht. — Zeichen ist nach den früher gegebenen Bemerkungen alles, was dazu dient, den Glauben an das Eintreten von etwas Zukünftigem zu befestigen. Dazu war aber die nicht allein ins Gedächtnifs zurückgerufene, sondern auch von neuem durch göttliche Auctorität besiegelte Verheifsung des Messias, wenigstens bei dem Theile des Volkes, welcher den Propheten für einen göttlichen Gesandten hielt, und an diesen ist ja die Rede gerichtet, vollkommen geeignet. „Der Trostgrund pafst auf alle anderen Umstände gleich gut und ist zu allgemein. — Der Messias konnte aus der Familie des Ahas gebohren werden, ohne dafs der Jü-

dische Staat in seiner damahligen Lage erhalten wurde und Ahas auf dem Throne blieb. Das Babylonische Exil trat ein und doch wurde der Messias gebohren. Jesaias würde also sich einer falschen sophistischen Argumentation bedient haben." Der in diesem Verse enthaltene Trostgrund sollte eben allgemein seyn. So wie der Prophet in dem vorigen, ehe er die Befreiung von dem gegenwärtigen Unglücke verkündet, durch die Mitnahme seines Sohnes Schear Jaschub „der Ueberrest wird zurückkehren" der Furcht vor dem gänzlichen Untergange des Staates begegnete, ohne noch eine zeitliche Wegführung seiner Bewohner auszuschliefsen, so bereitet er auch hier die Gemüther auf die in v. 15. 16 enthaltene Verkündung der nahen Befreiung von der gegenwärtigen Gefahr dadurch vor, dafs er zuerst die Besorgnifs eines gänzlichen Unterganges als ungegründet darstellt; ein Volk dem dereinst, wenn auch in ferner Zukunft, ein göttlicher Erretter gesandt werden soll, mufs ja auch in der Gegenwart unter besonderer göttlicher Fürsorge stehen.

2) „Der sonstige biblische Begriff eines אות wird bei dieser Erklärung ganz vernachlässigt. Hiernach würde nämlich אות sich auf eine zukünftige Begebenheit beziehen, nach dem sonstigen Sprachgebrauche aber ist אות eine geweissagte zweite Begebenheit, deren frühere Erfüllung dann die sichere Gewähr für die Erfüllung der ersteren, auf die es eigentlich ankommt, geben soll." Wir wollen hier dasjenige nicht wiederhohlen, was früher über den Begriff des אות bemerkt worden. Schon die einzige Stelle Exod. 3, 12, an der ebenso wie hier, ein Zeichen von einer zukünftigen Begebenheit entnommen wird, reicht hin zur Widerlegung dieses Grundes. Es heifst dort: „Gott sprach: ich will mit dir seyn und das soll dir das Zeichen seyn, dafs ich dich gesandt habe. Wenn du mein Volk aus Ägypten geführt hast, werdet ihr Gott opfern auf diesem Berge" d. h. die Gewifsheit der durch dich zu bewirkenden Errettung des Volkes kannst du daraus abnehmen, dafs ihr nach

glücklich beendigtem Auszuge aus Ägypten auf diesem Berge mir Opfer darbringen werdet. Vergl. ferner Jes. 37, 30: „Das sey dir aber das Zeichen (der Errettung von den Assyrern): ifs dies Jahr, was von selber wächst; das andere Jahr, was abermahl wild aufgehet; des dritten Jahres säet und erndtet, pflanzet Weinberge und esset ihre Früchte" d. h. ihr werdet so gewifs von den Assyrern befreit werden, als ihr u. s. w. Dazu kommt noch, dafs die zukünftige Begebenheit, auf welche in unserer Stelle die Gewifsheit eines gegenwärtigen Erfolges begründet wird, bei dem Volke für so gewifs galt, was bei den beiden angeführten Beispielen gar nicht einmahl der Fall ist, dafs die Berufung darauf für dasselbe ebenso überzeugend seyn mufste, wie ein in der Gegenwart verrichtetes Wunderzeichen.

3) „Zu einer so pomphaften Ankündigung schicken sich nicht die v. 17 ff. folgenden Schilderungen des Unglücks." Dieser Grund ist ohne Zweifel der schwächste. Jeder, der nur ganz oberflächlich die prophetischen Schriften kennt, weifs dafs es durchgängige Verkündigung des Propheten ist, dafs der Erscheinung des Messias grofse göttliche Strafgerichte und grofse Leiden des Volkes vorhergehen sollen. Man vergleiche doch nur Cap. 4. 9. 11 und Micha 5, wo die Schilderung der göttlichen Strafgerichte vorangeht, und Cap. 2, wo wie hier die Verkündung der Befreiung durch den Messias vorausgeschickt wird und die Verkündung der Strafgerichte, welche derselben vorhergehen sollen, erst nachfolgt.

4) „Die Erzählung Cap. 8 bietet mit der unsrigen so viele Ähnlichkeit dar, dafs man versucht wird zu glauben, wenn dort die Messianische Auslegung erweislich unstatthaft ist, so müfste sie es auch hier seyn. Der Nahme und die Geburt eines Kindes dient dort ebenso wie hier zum Zeichen der Befreiung von Syrischer Herrschaft. Wenn dort unter der Mutter des Kindes die Frau des Propheten, unter dem Kinde ein Sohn desselben zu verstehen ist, so mufs auch hier diese Auslegung die richtige

tige seyn." Diese Stelle, weit entfernt zu beweisen, was sie beweisen soll, dient vielmehr als Gegengrund gegen die Erklärung von einem Sohne des Propheten. Denn es ist unwahrscheinlich, dafs der Prophet zweien seiner Söhne symbolische Nahmen gegeben habe, welche in Bezug auf ein und dieselbe Begebenheit standen. Dagegen ist es bei der Messianischen Erklärung ganz passend, dafs dem unsichtbaren, blos in der Verheifsung bestehenden Zeichen noch ein sichtbares hinzugefügt wird. v. Meyer: „mit dem mündlich ins Unbestimmte gegebenen Zeichen war es aber nicht genug; es sollte auch in Thathandlung gesetzt werden, sein sichtbares Siegel erhalten." Auch bietet die Erzählung grofse Verschiedenheiten und gewifs nicht die Ähnlichkeit mit der unsrigen dar, welche Cap. 9, v. 5 mit ihr hat; — hier die Mutter des Knaben עלמה genannt, wodurch nur eine Jungfrau bezeichnet werden kann, dort נְבִיאָה, hier die blofse Ankündigung der Geburt eines Kindes, dort eine ausführliche Erzählung, wie der Prophet von Jehovah die Weisung erhält seinem Kinde einen Nahmen zu geben, welcher den baldigen Sturz von Israel und Aram bezeichnete, wie er eine Urkunde darüber abfafst und glaubwürdige Männer hinzunimmt, welche ihre Abfassung an dem und dem Tage nach der Erfüllung bezeugen und sie also beglaubigen sollten, wie er sich der Prophetin nähert und dieselbe schwanger wird und einen Sohn gebährt u. s. w. — an unserer Stelle gibt die Mutter dem Kinde den Nahmen, dort der Vater.

5) „Gegen die Erklärung vom Messias und für die Erklärung von einem Sohne des Propheten spricht die Stelle Cap. 8, v. 18 wo der Prophet sagt, seine Söhne dienen zu Zeichen und zu Wundern in Israel." Allein, wenn auch Immanuel mit Unrecht unter die Söhne des Propheten gezählt worden, so bleiben doch noch Schear Jaschub und Maherschalalchaschbas übrig, welche der Prophet an der bezeichneten Stelle vor Augen zu haben scheint.

V. 15. 16. Milch und Honig wird er essen, bis

er weifs zu verwerfen das Böse und das Gute zu erwählen. — Doch noch ehe der Knabe wird zu verwerfen wissen das Böse und zu erwählen das Gute, wird verlassen werden das Land, vor dessen beiden Königen du dich fürchtest. Die Erklärung dieser beiden Verse hat den älteren Auslegern viele Schwierigkeit gemacht. Die meisten nehmen an, dafs v. 15 die wahre Menschheit des Heilandes, welcher gebohren werden sollte, verkündet werde. Der Nahme Immanuel soll die göttliche, das Milch- und Honigessen, die menschliche Natur des Messias anzeigen. Milch und Honig als gewöhnliche Speise der unmündigen Kinder. Der Sinn des Verses soll demnach der seyn: er wird auferzogen werden gleich anderen Kindern und gleich ihnen nur nach und nach sich entwickeln. So Hieronymus: *Dicam et aliud mirabilius: ne eum putes in phantasmate nasciturum, cibis utetur infantiae, butyrum comedet et lac.* Calvinus: *ne existimemus ipsum hic quoddam spectrum imaginari, signa humanitatis declarat, quibus demonstrat Christum revera carnem nostram induisse.* Ebenso Irenaeus, Chrysostomus, Basilius und zuletzt Kleuker und Rosenmüller, welcher letztere diesen Vers für eine Parenthese erklärt. Dieser gewaltsamen Erklärung steht unter mehreren anderen Gründen besonders das entgegen, dafs die Verkündung der wahren Menschheit des Messias hier gar nicht an ihrer Stelle ist, wie sie denn auch schon in der Verkündung der Geburt durch eine Jungfrau enthalten war, und dafs sie auf eine störende Weise den Zusammenhang von v. 14 und 16 unterbricht. — In dem 16ten V. nehmen diese Ausleger meist eine Veränderung des Subjects an. Unter נער soll nicht der Immanuel, sondern der den Propheten begleitende Schear Jaschub zu verstehen seyn (so zuletzt Kleuker), nach andern soll durch נער nicht ein bestimmter Knabe bezeichnet, sondern es soll überhaupt gesagt werden, die Verheerung des feindlichen Landes werde noch in kürzerer Zeit eintreffen, als diejenige sey, welche zwischen der Geburt eines Knaben und

seiner Entwickelung verfliefse. So Calvin. Allein die Annahme eines Wechsels der Subjecte wird schon dadurch widerlegt, dafs in beiden Versen dem Subjecte ein und dieselbe Eigenschaft, die Unterscheidung des Guten und des Bösen, beigelegt wird. Auch ist der plötzliche Übergang durch gar nichts vermittelt. Andere wie Joh. H. Michaelis beziehen auch v. 16 auf den Messias und suchen sich durch ein jam dudum zu helfen: das Land wird, ehe der Messias in die Unterscheidungsjahre kommt, schon längst verlassen seyn. Allein das Gewaltsame dieser Erklärung fällt zu sehr in die Augen, als dafs sie der Widerlegung bedürfte. Wie ist es denn aber möglich beide Verse mit dem vorhergehenden Verse in Übereinstimmung zu bringen? Wie kann der Prophet die Entwickelung des Kindes, welches 700 Jahre später gebohren werden sollte, als paralel setzen der Befreiung des Landes von seinen Feinden, die schon wenige Zeit nachher erfolgte? Rosenmüller bemerkt der Prophet habe allerdings gemeint, der Messias werde noch zu seiner Zeit gebohren werden. Aber diese Auskunft ist wenigstens in dieser Fassung nicht haltbar. Allerdings war den Propheten die Zeit der Erscheinung des Messias verborgen, aber grade weil sie dies war, erlaubten sie sich keine positive Bestimmung darüber. Wir können aber aus sicheren Gründen erweisen, dafs der Prophet die Zukunft des Messias nicht in so naher Zeit erwartet habe. Denn die v. 17 ff. verkündeten durch die Assyrer zu bereitenden Leiden, sollen doch offenbar auf die Befreiung von den Israeliten und den Aramäern folgen und der Erscheinung des Messias vorangehen. Und so ist es auch an den übrigen Stellen. Zwar stellt sich in der Anschauung des Propheten der Messias überall als gegenwärtig dar; aber überall verkündet er auch, dafs vor seiner Erscheinung noch schwere Leiden und grofse göttliche Strafgerichte über das Volk einbrechen werden. Nach Cap. 11 soll die Davidische Königsfamilie zur Zeit der Erscheinung des Messias in gänzliche Niedrigkeit herabgesunken und ein grofser Theil des Volkes durch alle Länder zerstreut

seyn. Der Wahrheit am nächsten kommt die Ansicht von Vitringa, Lowth, Koppe. Nach ihnen soll der Prophet die Zeit von der Geburt des Messias bis zu seiner Entwickelung blos als Zeitmaafs brauchen für die vollkommene Befreiung des Landes von seinen Feinden. Es ist vor allem zu beachten, dafs v. 15. 16 von dem Propheten noch in derselben ἔκστασις gesprochen sind, in der sich ihm v. 14 der Messias als gegenwärtig darbot. Seine Anschauung ist wie immer aufserzeitlich. Indem der Gebohrene wie Cap. 9, 5 vor seinem inneren Auge steht, entlehnt er von ihm das Zeitmaafs. Er will sagen, dafs in einem Zeitraum von ungefähr 3 Jahren der Sturz der beiden feindlichen Reiche erfolgen werde. Dies drückt er dadurch aus, dafs eben so viele Zeit bis dahin verfliefsen werde, wie von der Geburt des Kindes, die er gegenwärtig schaute, bis zu seinen Unterscheidungsjahren. — Nach diesen allgemeinen Bemerkungen gehen wir zur Erklärung des Einzelnen über. Es fragt sich zuerst was unter dem Essen der Milch (חֶמְאָה nicht Butter, sondern dicke und geronnene Milch) und des Honigs zu verstehen sey. Mehrere Ausleger nehmen dies als Bezeichnung des Reichthums und der Fülle. Plüschke: „wenn der Knabe zu einem unterscheidungsfähigen Alter kommt, so werden die Reichthümer des Friedens, Fülle und Überfluſs in Jerusalem wieder eingetreten seyn." Allein theils haben diese Erklärer die beiden sehr verschiedenen Redensarten Milch und Honig essen, und von Milch und Honig fliefsen, mit einander verwechselt, theils entscheidet v. 22, dafs das Milch- und Honigessen als Folge einer allgemeinen Verwüstung des Landes angesehen werden müsse. Waren die Felder verwüstet, so mufsten die Übriggebliebenen ein nomadisches Leben führen und sich von den Producten ihrer Heerden, zahlreicher wie früher, weil es nunmehr gröfsere und mehrere Triften gab, und von wildem Honige nähren. Die Worte לְרַעְתּוֹ übersetzen mehrere Ausleger: wenn er wissen wird, richtiger andere: bis zu seinem Wissen oder bis dafs er wissen wird.

Die Redensart: das Gute zu erwählen und das Böse zu verwerfen wissen, bezeichnet das erste Hervortreten des sittlichen Bewufstseyns bei dem Kinde, etwa das Alter von 2 — 3 Jahren. Vgl. Deuter. 1, 39. Jon. 4, 11. Die Verba מָאַס und בָּחַר werden mit dem Accus. oder, was häufiger ist, mit ב der Person construirt. Der Sinn des Verses ist also der: die Mitlebenden als deren Repräsentant der Knabe erscheint, dessen Geburt von dem Propheten als gegenwärtig geschaut wird, werden noch einige Jahre lang nicht zum ruhigen Besitze des Landes gelangen, sondern sich von dem Ertrage der Heerden nähren müssen, die in dem verwüsteten Lande reiche Weide finden werden. Hierauf folgt dann v. 16 die Verkündung, dafs noch vor Ablauf dieser Frist der Sturz der beiden feindlichen Könige und die Verwüstung ihres Landes (durch die Assyrer) erfolgen werde, so dafs mit Ablauf derselben der ruhige Genufs der Producte des inzwischen bestellten Landes wieder statt finden konnte. Das כִּי in der Bedeutung doch wie Cap. 8, 23. Das קוּץ mit מִפְּנֵי sich vor jemanden ängstigen, fürchten. Das Land wird verlassen werden s. v. a. es wird verwüstet und seiner Bewohner beraubt werden. אֶרֶץ umfafst hier, wie aus dem hinzugesetzten: vor dessen beiden Königen du dich fürchtest, hervorgeht, zugleich das Israelitische und das Syrische Land.

Der Prophet hatte bisher nur Erfreuliches geweissagt. Er hatte die Errettung des Landes von den beiden feindlichen Königen verkündet und sich zur Gewähr seiner Verkündung auf ein noch erfreulicheres von der Zukunft zu erwartendes Ereignifs berufen. Jetzt hält er, wie aus dem Mangel eines Verbindungswortes zwischen v. 16 u. 17 hervorgeht, eine kleine Weile inne. Seine Anschauung wird mit traurigen Bildern erfüllt. Neue Feinde, die Assyrer und Ägypter, überschwemmen das Land und verwandeln es in eine Wüste.

Gesenius will, dafs diese Weissagung des Propheten über die Verwüstung Judas durch Assyrer und Ägypter nicht in Er-

füllung gegangen und nur als prophetisches Drohwort zu nehmen sey. Er stützt sich darauf, dafs die Bedrängung der Juden durch den Tiglathpilesar unter der Regierung des Ahas, worüber zu vgl. 2 Chron. 28, v. 20 ff. zu unbedeutend gewesen sey, als dafs man durch dieselbe die Weissagung für erfüllt halten könnte. Er behauptet, dafs man in keiner späteren Zeit, als in der des Ahas die Erfüllung suchen dürfe, weil es ausdrücklich heifse: „Jehovah wird über dich bringen." Allein dagegen läfst sich mit Grunde einwenden, dafs Ahas hier nicht als Person, sondern als Träger der königlichen Würde genannt wird, im Gegensatze gegen das Volk. Über dich und dein Volk ist s. v. a. über das Volk und seinen König. So heifst es ja immer, wenn von göttlichen Strafgerichten die Rede ist, welche erst mehrere Jahrhunderte nachher eintreffen sollen: Jehovah wird über euch bringen u. s. w., wenn auch keiner der Sünder der Gegenwart dieselben noch erleben wurde. Es hängt diefs zusammen mit der schon mehrfach berührten Eigenthümlichkeit der prophetischen Anschauung, dafs alles den Propheten als gegenwärtig erschien. Die Sünde und ihre Strafe stellten sich zugleich ihrem geistigen Auge dar, ohne dafs sie in der Regel den zwischen beiden liegenden Zeitraum gewahrten. Und wenn die Strafe mehrere Abstufungen hat, so bleiben dieselben unberührt, weil Anfang und Vollendung derselben in ein Gemählde vereinigt sind. Als Beispiel diene Jerem. 50. 51, wo die Eroberung Babylons durch Cyrus und ihr endlicher gänzlicher Ruin in einer Schilderung verbunden werden. So umfafst denn auch hier die Weissagung des durch die Assyrer bevorstehenden Unglückes die ganze Kette von Bedrängungen, welche mit Tiglathpilesar anfing und mit dem Nebucadnezar schlofs. (Der König von Babylon wird 2 Reg. 23, 29 ausdrücklich König von Assur genannt und auch die befsten Griechischen Schriftsteller nehmen Assyrien in weiterer Bedeutung.) Die Assyrer waren es, von denen die Judäer von nun an am meisten erlitten. Einge-

schlossen ist auch das Elend, welches Sanherib unter Hiskias und Asarrhadon unter Manasse über das Land brachten.

Dafs das von den Ägyptern bevorstehende Unglück nicht so grofs seyn werde, deutet der Prophet schon dadurch an, dafs er ihrer v. 17 noch nicht erwähnt, sondern nur von den Assyrern redet (worauf Gesenius mit Unrecht seine Behauptung gründet, dafs die Worte, אֵת מֶלֶךְ אַשּׁוּר für ein Glossem zu halten seyen *)) und sie nachdem er v. 18. 19 einen flüchtigen Blick auf sie geworfen, nachher ganz wieder aus den Augen verliert. Eichhorn (Bibl. f. bibl. Litt. IV. p. 465) bemerkt richtig, der Prophet breche deshalb so schnell von ihnen ab, weil sie nur selten und im Vorbeigehen kamen, indem es damals um ihre Macht auch schon halb geschehen war. Palästina mufste als Zwischenland zwischen Ägypten und Assyrien bei jedem Kriege beider Mächte gegen einander leiden. Auch in dieser Hinsicht geschah die Erfüllung der Weissagung stufenweise. Am vollkommensten ging sie in Erfüllung, als der König Pharao Necho von Ägypten bei Gelegenheit eines Krieges gegen die Babylonier sich des jüdischen Landes bemächtigte und es tributpflichtig machte, nachdem der König Josias in der Schlacht gefallen war. Vgl. 2 Chron. 35, 20. 2 Reg. 23, 29.

Das Bild, unter dem sich dem Propheten die anrückenden Feinde darstellen, ist nach Eichhorns richtiger Bemerkung von der natürlichen Beschaffenheit ihrer Länder entnommen. Ägypten ist besonders an den Ausflüssen des Nil, ein Land voll Ungeziefers und voller Insecten. Daher erscheint dem Propheten das Heer der Ägypter als ein ungeheurer Fliegenschwarm. „Von den Sümpfen des Euphrats her sieht er die Assyrer in Wespen- und Hornissenschwärmen kommen."

*) Die Schwierigkeit dafs die Worte את מלך אשור nicht als Epexegese von ימים genommen werden können, hebt sich durch die Bemerkung, dafs vor dem letzten Gliede wiederum zu ergänzen ist: Jehovah wird bringen, oder kommen lassen über dich — den König von Assyrien,

Wir haben jetzt nach Beendigung der Erklärung des Cap. noch einen Blick zu werfen auf die in wesentlichen Stücken von der gegebenen abweichenden Erklärungen von v. 14—16. Es zerfallen dieselben in zwei Classen:

I. Mehrere Ausleger läugnen zwar nicht die Beziehung auf den Messias, nehmen aber an dafs der Prophet zunächst eine Begebenheit seiner Zeit vor Augen gehabt habe. Es soll ein Doppelsinn statt finden. Der Prophet soll, von einem Knaben seiner Zeit redend sich unter Leitung göttlicher Vorsehung solcher Ausdrücke bedienen, welche weit besser auf Christum passen und von diesem Knaben nur in einem sehr uneigentlichem Sinne gelten. So schon zu den Zeiten des Hieronymus ein deshalb von ihm getadelter Ungenannter: *Quidam de nostris judaizans Esaiam prophetam duos filios habuisse contendit, Jaschub et Emmanuel. Et Emmanuel de prophetissa uxore ejus esse generatum, in typum domini salvatoris, ut prior filius Jaschub, quod interpretatur relictus sive convertens, Judaicum populum significet, qui relictus est et postea reversus, secundus autem i. e. Emmanuel et nobiscum deus, gentium vocationem postquam verbum caro factum est et habitavit in nobis.* Vertheidigt wurde diese Erklärung unter Andern von Grotius, Richard Simon *(histoire crit. du texte du N. T. Cap.* 21. *Bd.* 1. *p.* 440 *ff.* der deutschen Bearb. der Simonschen crit. Schriften über das N. T. und dess. *lettres choisies III. l.* 26. 27.), Clericus. Allein diese Meinung verdankt offenbar ihren Ursprung nur den scheinbaren Schwierigkeiten, welche die streng Messianische Erklärung treffen und ist hervorgegangen theils aus dem Unvermögen sie zu heben, theils aus dem Wunsche, wenigstens einigermaafsen die Auctorität des Apostels Matthäus zu retten. Es ist schon früher gezeigt worden, dafs wenn man die eigentliche Erfüllung der Weissagung in der Zeit des Ahas sucht, in dem prophetischen Texte gar keine Ursache zu einer höheren Beziehung auf den Messias statt finden kann, da alsdann sogar jedes simile

schwindet. Die Worte werden ja bei der Messianischen und bei der Nichtmessianischen Erklärung in einem ganz verschiedenen Sinne genommen. Nach der ersteren ist עַלְמָה eine Jungfrau, die auch nach ihrer Schwangerschaft Jungfrau blieb; nach der letzteren eine gewesene Jungfrau; nach der ersteren ist Immanuel deus in terra, nach der letzteren blofse Bezeichnung der göttlichen Hülfe. Folgen wir daher der ersteren, so kann keine Beziehung auf die Zeit des Propheten statt finden; folgen wir der letzteren, so ist durch sie der Sinn der Worte erschöpft und es bleibt gar kein Merkmahl übrig, welches hier ein Vorbild des Messias andeute. Vgl. die weitere Ausführung bei Isenbiehl, neuer Versuch über die Weissagung vom Immanuel. 1778 p. 150 ff. Dathe, der diese Schwierigkeiten einsah, sich aber doch nicht entschliefsen konnte, der streng Messianischen Auslegung zu folgen, hat sich auf eine höchst eigenthümliche Weise zu helfen gesucht. Er meint *(prophetae majores ad h. l.)* Jesaias rede buchstäblich von einer Jungfrau seiner Zeit, die zu Bestätigung seiner Weissagung als wahre Jungfrau *(modo miraculoso)* einen Sohn gebähren sollte. Dann fände allerdings ein simile mit der Geburt Christi statt; aber um diesen Preis wird es wohl Niemand mit ihm erkaufen wollen. Vgl. dagegen Michaelis Or. Bibl. XV, 66. Gewissermaafsen gehören zu dieser Classe von Erklärern Lowth, Koppe und v. Meyer. Nach ihnen soll der Prophet zwar nicht von einem bestimmten Knaben reden, der zu seiner Zeit gebohren werden soll, aber er soll doch an den Nahmen und die Schicksale eines Knaben, dessen Empfängnifs er in diesem Augenblicke sich als möglich denkt, die Schicksale seines Vaterlandes knüpfen. „Der nächste Verstand für Ahas — sagt v. Meyer — war dieser: wenn jetzt ein Mädchen heirathete, schwanger würde und einen Sohn gebähre, so mag sie ihn Gottmituns nennen, denn Gott wird zu dessen Zeit mit uns seyn." Schliefslich jedoch soll sich die Weissagung auf Christum beziehen. „Die Weissagung, sagt Lowth, ist so feierlich eingeleitet, das Zeichen,

nachdem Ahas die Aufforderung, aus dem ganzen Naturbezirke eins nach seiner eignen Wahl zu bestimmen, verworfen hatte, so sehr als ein von Gott selbst ausersehenes und gegebenes Zeichen kenntlich gemacht, die Ausdrücke der Weissagung sind so einzig in ihrer Art und der Nahme des Kindes so ausdrucksvoll; sie fassen so viel mehr in sich, als die Geburtsumstände eines gemeinen Kindes erfordern, oder gar erlauben konnten, dafs wir leicht voraussetzen können: in Gemüthern die durch die allgemeine Erwartung eines grofsen aus dem Hause Davids hervorgehenden Erretters bereits vorbereitet waren, erregten sie viel weiter aussehende Hoffnungen, als die gegenwärtige Veranlassung einflöfsen konnte, besonders wenn sich finden sollte, dafs in der gleichfolgenden, unmittelbar nachher bekannt gemachten Weissagung, dies Kind mit Nahmen Immanuel als Herr und Fürst des Landes Judäa behandelt würde. Wer konnte dies anders seyn, als der Erbe des Thrones David, unter welchem Charakter eine grofse und sogar göttliche Person verheifsen war." Wir haben diese Stelle hier ganz angeführt, weil in ihr die Gründe für die Messianische Auslegung sehr treffend auseinandergesetzt sind. Übrigens hat keiner der Vertheidiger dieser Hypothese die Nothwendigkeit der unbequemen Annahme eines Doppelsinnes nachgewiesen und die Schwierigkeiten der ausschliefslich Messianischen Erklärung, welche sie dazu veranlafst zu haben scheinen, sind schon gehoben worden. Auch wird diese Hypothese noch zum Theil von den Schwierigkeiten getroffen, welchen, wie wir so eben gesehen haben, die Hypothese von Grotius u. A. unterliegt und die Bedeutung, welche das אות nach dem buchstäblichen Sinne erhalten würde, kann, wie wir nachher sehen werden, nicht gerechtfertigt werden.

II. Die Nichtmessianische Auslegung blieb lange Zeit ein ausschliefsliches Eigenthum der Juden, bis zuerst*) Joh. Ernst

*) Gesenius nennt den Pellicanus als den ersten Vertheidiger der Nichtmessianischen Erklärung. Diese Angabe scheint aber

Faber zu Harmars Beobachtungen über den Orient I. S. 281 ff. sie auf christlichen Boden zu verpflanzen suchte. Ihm folgte der Katholik Isenbiehl in der schon angeführten Schrift, in Folge deren er ins Gefängnifs geworfen wurde. Die Hauptsätze derselben hatte er aus den Vorlesungen von Michaelis entnommen, der sich ebenfalls gegen die Messianische Auslegung erklärte, weil er die derselben entgegen stehenden Schwierigkeiten aus Unkunde der prophetischen Anschauung, in die er sich wegen seiner Anschauungslosigkeit nicht zu versetzen vermochte, nicht heben konnte. Seitdem wurde die Nichtmessianische Erklärung ziemlich die herrschende, so dafs selbst v. d. Palm schwankt und die verschiedenen Erklärungen zur Auswahl nebeneinander stellt. Diese Ausleger sind dann wieder unter sich selbst uneins in der Bestimmung der עלמה, welche den Immanuel gebähren soll.

1) Die älteren Juden behaupteten die Almah sey die Gemahlin des Ahas, der Immanuel sey der König Hiskias. Diese Auslegung herrschte unter ihnen schon zu des Justinus Zeit. Vgl. *dial. c. Tryph. Vol. II. p.* 180 *ed. Wirceb.* Sie wurden aber mit leichter Mühe schon von Hieronymus durch die Nachweisung widerlegt, dafs Hiskias damals schon wenigstens 9 Jahre alt seyn mufste. Kimchi und Abarbanel verfielen nun auf die Annahme von einer zweiten Gemahlin des Ahas und ihnen ist unter den Neueren Kelle beigetreten. (Proben einer Deutschen Darstellung der heiligen Schriften in ihrer Urgestalt p. 12.).

2) Nach andern soll die עלמה eine uns nicht näher zu

---

aus einer flüchtigen Ansicht einer Anmerkung von Cramer zu Richard Simons krit. Schriften I. p. 441 hervorgegangen zu seyn, wo die Worte „diese historische Deutung hat auch Pellican vorgezogen" sich nicht auf den Jesaias, sondern auf den Daniel beziehen. Eben so wenig historisch begründet ist auch die Andeutung, als ob Theodorus von Mopsveste die Messianische Auslegung verworfen habe. Die von Paulus Comm. I. p. 129 angeführte Stelle desselben ist ganz allgemeinen Inhaltes.

bestimmende Jungfrau gewesen seyn, welche an dem Orte zu gegen war, wo Jesaias und der König miteinander sprachen, und auf welche der Prophet mit dem Finger hinweist. So gewifs, soll der Prophet sagen, dasjenige bald eintreffen werde, was er jetzt von dieser Jungfrau vorhersage, so wahr werde auch das andere erfüllt werden, was er vorhin von des Krieges Ausgange verkündet habe. So Isenbiehl, Bauer, Cube, Steudel in dem uns nur dem Titel nach bekannten Programm *loci* Jes. VII, 1 — IX, 6 *interpretandi tentamen.* Tub. 1815. 4. Es scheint aber, aller andern Gründe zu geschweigen, nicht eben passend und anständig, dafs der Prophet einer Jungfrau in Gegenwart von König und Volk ihre Schwangerschaft vorhersagt.

3) Nach andern soll die עלמה keine wirkliche, sondern eine ideelle Jungfrau seyn. Wir wollen diese Ansicht mit den Worten von Michaelis vortragen: „Um die Zeit, wenn eine, die jetzt noch Jungfrau ist, gebähren kann (in neun Monaten) wird sich bereits alles glücklich geändert haben und die jetzt drohende Gefahr so völlig verschwunden seyn, dafs du selbst den Knaben Immanuel nennen würdest, falls du ihm einen Nahmen geben solltest." Ebenso Eichhorn (Bibl. f. bibl. Litt. 4 S. 450—67) Paulus, Hensler, Ammon (Christologie p. 84.). Allein bei dieser Erklärung sieht man gar nicht, worin das אות bestehen soll, da ja ein blofses Dichterbild nicht als Versicherungszeichen dienen kann.

4) Noch andere rathen auf die Frau des Propheten. So Abenesra, Jarchi, Faber, Plüschke (Immanuel, Paralele zwischen Jes. VII und Matth. I. Analekten v. Keil u. Tschirner I. 2 p. 43 ff.) und zuletzt Gesenius. Nach ihm soll der Sinn folgender seyn: „des Propheten Gattin oder verlobte Jungfrau werde schwanger werden und einen Sohn gebähren, den man Gottmituns nennen werde (in etwa 9 Monaten werde das Volk schon gerettet seyn); bis der Knabe wissen werde Gutes und Böses zu scheiden (einige Jahre lang), werde man Milch und Honig essen

(im unbebauten Lande von Viehzucht und freiwilligen Erzeugnissen der Natur leben); dann aber werde das Land der beiden Könige verwüstet werden." Das Wahrzeichen soll stufenweise fortschreiten und zwei Bestimmungen, die Befreiung Judas binnen 9 Monaten und die Zerstöhrung der feindlichen Staaten binnen etwa drei Jahren enthalten. Dieser Auslegung steht aufser den schon angegebenen Gründen für die Messianische Erklärung, hauptsächlich folgendes entgegen, was zum Theil auch gegen die drei andern angeführten Hypothesen spricht.

a) Da das Wort עלמה nur Jungfrau und nie junge Frau bezeichnet, so kann unmöglich dadurch die Gemahlin des Propheten, die Mutter des Schear Jaschub bezeichnet werden, der schon so alt war, dafs er seinen Vater begleiten konnte. Gesenius kann doch selbst nicht umhin das Gewicht dieses Grundes anzuerkennen. Er erklärt sich zu der Annahme geneigt, dafs des Propheten frühere Frau gestorben sey und dafs er sich darauf mit einer andern Jungfrau verlobt habe. Aber das ist ja eine schlechthin aus der Luft gegriffene Historie. Cap. 8, v. 3 wird die Frau des Propheten schlechthin הנביאה genannt. Auch läfst sich nicht absehen, wie der Prophet verlangen konnte verstanden zu werden, wenn er durch den allgemeinen Ausdruck die Jungfrau seine präsumtive Verlobte bezeichnen wollte. Man müfste dann wenigstens mit Plüschke annehmen, dafs er seine Verlobte mitgenommen und mit dem Finger auf sie gezeigt habe, wovon aber in der Relation keine Spur vorkommt und was auch nicht als schicklich und den Sitten des Orients gemäfs erscheint.

b) Ein Sohn des Propheten, so wie überhaupt jedes andere Subject, wird dadurch ausgeschlossen, dafs Cap. 8, v. 8 Palästina das Land Immanuels genannt wird, was uns alleine schon hinreicht die Hypothese Nr. 3. zurückzuweisen. Grotius, Plüschke, Gesenius suchen sich durch die Annahme zu helfen, dafs ארץ hier Vaterland bedeuten könne. Allerdings kann das Wort diese Bedeutung zuweilen durch den Zusammenhang ha-

ben, aber warum der Prophet hier grade seinen Sohn Immanuel anrede, darauf vermögen diese Ausleger nichts zu antworten.

c) Wir haben selbst früher gezeigt, dafs das Wort אות nicht immer eine wunderbare Begebenheit bezeichne. Allein hier mufs das Wort, wie schon das לכן zeigt, doch insofern in der unmittelbar vorhergehenden Bedeutung stehen, dafs es etwas bezeichnet, wodurch Volk und König wirklich von der bevorstehenden Befreiung vergewissert wurden. Ein solches Zeichen war, wie wir schon gesehen haben, die verkündete zukünftige Geburt des Messias wirklich. Der Prophet würde sich aber lächerlich gemacht haben, wenn er eine so natürliche Begebenheit, wie die Geburt seines eigenen Kindes, so feierlich eingeleitet und sich bei derselben so erhabener Worte bedient hätte. Man könnte nun sagen, die von dem Propheten vorherverkündete Geburt seines Sohnes hätte bei ihrem Eintreffen den Israeliten insofern eine Gewähr für den übrigen Inhalt der Weissagung abgeben können, als der Prophet durch menschliche Einsicht nicht vorherwissen konnte, ob der Herr ihm einen Sohn oder eine Tochter geben werde. Aber auch dann bleibt der ganze feierliche Ton, der etwas Gröfseres erfordert, unerklärlich und die Gegner können sich schon deshalb dieser Aushülfe nicht bedienen, weil sie alsdann in dem Propheten etwas mehr erkennen müfsten, als einen blofsen Politicus. Plüschke l. c. p. 67 meint der Prophet habe es auf eine kühne Vermuthung gewagt. Allein da hätte es ihm doch leicht ebenso ergehen können, wie bei der bekannten Geschichte in Worms (vgl. Eisenmenger entd. Judenth. II. p. 664 ff.), und es wäre, wenn die Vermuthung fehlschlug, um sein ganzes Ansehen geschehen gewesen.

d) Nach der Erklärung von Gesenius, nach der das Wahrzeichen zwei Bestimmungen enthält, statt dafs nach der Messianischen nur eine Bestimmung statt findet, soll die in 9 Monaten erfolgende Befreiung von den Feinden und der Wieder-

anbau des Landes durch einen Zeitraum von ungefähr drei Jahren geschieden seyn. Es läfst sich aber nicht absehen, warum das Volk nicht gleich nach dem Abzuge der Feinde die Äcker bestellt haben sollte. Cap. 37, 30 erklärt Gesenius selbst die Worte: Ifs dies Jahr, was von selber wächst, das andere Jahr, was abermahl wild aufgehet, des dritten Jahres säet und erndtet, pflanzet Weinberge und esset ihre Früchte," durch „zwei Jahre lang ist nun das Land vom Feinde verwüstet gewesen und also dafs nicht gesäet, nicht geerndtet wurde, in diesem dritten Jahre werdet ihr vom Feinde befreit wieder säen und erndten" und gibt als Grund an, weshalb man die Imperative säet, erndtet, pflanzet, nicht auf die Zukunft beziehen dürfe, dafs Sanherib nach v. 36. 37 unmittelbar nachher abgezogen sey, nach seinem Abzuge aber nichts der sofortigen Bestellung des Landes entgegengestanden habe.

c) Nach der Erklärung von Gesenius bleibt ein Zwischenraum von beiläufig drei Jahren zwischen der Befreiung Judäas und der Verwüstung der beiden feindlichen Reiche. Dies darf aber nicht seyn, da ja grade der Einfall der Assyrier in Syrien die Befreiung Judäas herbeiführte. Vgl. 2 Reg. 16, 9.

Cap. 8, 23 — 9, 6.

Die Weissagung Cap. 8, v. 1 — 9, 6 bildet ein zusammenhängendes Ganzes; sie bietet mit der in Cap. 7 enthaltenen viele Berührungen dar; die Veranlassung ist bei beiden dieselbe, der Einfall der verbündeten Könige von Israel und Syrien in Judäa; Inhalt und Gegenstand sind ziemlich gleich, in beiden die Verkündung der baldigen Befreiung von Syrern und Ephraimiten und des Sturzes derselben durch die Assyrer, die Ankündigung späterer Drangsale, welche die Assyrer über das

Land bringen sollen, die Hinweisung auf ein wunderbares göttliches Kind, das ein Reich des Friedens gründen wird, und dessen zukünftige Erscheinung für die Erhaltung des Staates in jeglicher Gefahr sichere Bürgschaft leistet. Selbst auf den Cap. 7, v. 14 genannten Nahmen dieses Kindes wird hier v. 9. 10 wieder angespielt. Allein bei allen diesen Berührungen ist unsre Weissagung doch der vorigen nicht, wie mehrere Ausleger irrig angenommen haben, gänzlich gleichzeitig. Vielmehr zeigt die verschiedne Bestimmung der Zeit, welche bis zu dem Sturze der beiden verbündeten Könige verfliefsen soll Cap. 7, v. 15. 16 und Cap. 8, 4, dafs unsere Weissagung $1 - 1\frac{1}{2}$ Jahre später ausgesprochen seyn mufs.

Der Gang der Weissagung ist folgender. Die Verkündung der baldigen Vernichtung der beiden feindlichen Könige v. 1 — 4 kleidet der Prophet in eine symbolische Handlung ein, um auf diese Weise das blofse, Cap. 7 ausgesprochene Wort, zu versinnlichen und also seinen Eindruck zu verstärken. Der Prophet erhält vom Jehovah den Auftrag auf eine Tafel oder eine Pergamentrolle mit grofsen jedermann lesbaren Schriftzügen die Worte Maher Schalal Chasch bas zu schreiben, es eilet die Beute, schnell kommt der Raub d. h. die Zeit, zu der die Assyrer die Länder der beiden feindlichen Könige verheeren werden ist schon nahe. Er soll dann die Weissagung, wie ein gerichtliches Document, durch die Auctorität glaubwürdiger in bürgerlichem Ansehen stehender Zeugen bestätigen lassen, damit er nach der Erfüllung der ungläubigen Menge das Document vorzeigen und jeden Verdacht eines *vaticinii post eventum* von sich entfernen könne. Der Prophet führt den göttlichen Befehl aus und nimmt zu Zeugen den Hohenpriester Urias (2 Reg. 16, 10) und den Zacharias (2 Chron. 29, 13.). Er erhält darauf von Jehovah den ferneren Befehl, einem Sohne, der ihm um diese Zeit gebohren wurde, den Nahmen Maherschalalchaschbas beizulegen; denn ehe dieser Knabe den Vater- und Mutternahmen aussprechen könne, sollen die beiden feindlichen

Län-

Länder von den Assyrern verwüstet seyn. *) Über die Erfüllung ist schon zu Cap. 7 das Nöthige bemerkt worden. Unter der Beute Samariahs v. 4 ist hier nicht die Beute zu verstehen, welche aus der Stadt, sondern welche aus der Landschaft Samariah weggeführt werden sollte. Auch an anderen Stellen z. B. 2 Reg. 17, 26. 23, 19. Jerem. 31, 5 wird das Land nach der Hauptstadt benannt. Durch diese Bemerkung wird die Behauptung von Gesenius zurückgewiesen, dafs die Weissagung sofern sie das Zehnstämmereich betreffe, nicht zu der von dem Propheten bestimmten Zeit, sondern erst nach etwa 18 Jahren in Erfüllung gegangen sey.

Es folgt nun v. 5 — 8 eine Verkündung des Unglücks, welches als theokratisches Strafgericht über Juda sowohl, wie über Israel durch die Assyrer kommen soll, von denen Ahas und der untheokratische Theil des Volkes nichts als Heil erwarteten. Die Feinde werden das ganze Land überfluthen. Doch weist der Prophet schon hier dadurch, dafs er den Immanuel, den zukünftigen grofsen Wiederhersteller der Theokratie, anredet und das Land sein Land nennt, darauf hin, dafs die sichtbare Theokratie, deren Angelegenheiten Er schon damals leitete, nicht untergehen, das Land, in welchem Er dereinst geboren werden sollte, nicht verwüstet bleiben könne. **)

---

*) Einige Ausleger z. B. Calvin, nehmen an, dafs die hier erzählte symbolische Handlung nicht äufserlich, sondern nur in der inneren Anschauung des Propheten vorgegangen sey. Es läfst sich allerdings erweisen, dafs dies bei den meisten symbolischen Handlungen der Propheten der Fall war. Sie wurden dann von den Propheten schriftlich aufgezeichnet und hatten für das Volk denselben Nutzen, als ob sie äufserlich geschehen wären. So ist die symbolische Handlung bei Hoseas Cap. 1 — 3, welche mit der unsrigen viele Ähnlichkeit hat, sicher nur in der inneren Anschauung vorgegangen. Allein dafs man sich die hier erzählte symbolische Handlung als wirklich geschehen zu denken hat, scheint doch aus v. 18 hervorzugehen.

**) Es fragt sich was unter dem העם הזה v. 6 zu verstehen sey. Einige Ausleger verstehen blos das Reich der Zehnstämme darunter, andere das Reich Juda, andere endlich nehmen an, dafs die

Noch deutlicher sagt er dies v. 9. 10. Er redet in denselben die der Theokratie feindlichen Völker, zunächst die

---

Rede zugleich an beide Reiche gerichtet sey und dafs beiden in dem folgenden die göttliche Strafe verkündet werde. Die letzte Meinung ist höchst wahrscheinlich die richtige. Auf die Juden allein kann der Abschnitt nicht gehen; denn diesen kann doch nicht vorgeworfen werden, dafs sie ihre Lust am Rezin haben. Zwar haben mehrere Ausleger (Michaelis, Paulus, v. d. Palm, Gesenius) angenommen, dafs sich unter den Juden eine Parthei gebildet habe, welche die Davidische Königsfamilie verachtete und den Feinden des Vaterlandes günstig war. Aber dies läfst sich durch gar nichts bestätigen und wäre es auch der Fall, wie könnte der Prophet ein von wenigen Einzelnen begangenes Verbrechen dem Volke aufbürden und als Grund der Strafe über dasselbe darstellen? Anzunehmen aber, dafs ein grofser Theil des Volkes der bisherigen Regierung müde, sich gern den feindlichen Königen habe unterwerfen wollen, geht schon wegen Cap. 7, v. 2 nicht an, wo ausdrücklich gesagt wird, dafs Ahas mit seinem ganzen Volke sehr erschrocken sey. Auch wird ja Cap. 7 die Invasion der Assyrer nicht etwa, wie es hier der Fall seyn würde, als Strafe dargestellt für die Empörung gegen das Davidische Königshaus, sondern für den Mangel an theokratischem Sinn, welchen der König selbst und sein Volk dadurch bewiesen, dafs sie bei den Assyrern Hülfe suchten. Ferner geht auch die Mitbeziehung auf Israel aus v. 14 hervor, wo von den beiden Häusern Israel geredet wird, und endlich zeigt die Heilsverkündung v. 23, welche sich grade vorzugsweise auf einen Theil des Zehnstämmereiches bezieht, dafs die ihr correspondirende Drohung ebenfalls zugleich auf das Zehnstämmereich gehen mufs. Man sieht ja sonst gar nicht, wie der Prophet auf einmahl darauf kommt, grade diesen Gegenden Heil zu verkünden. — Ebenso wenig aber darf man die Rede mit dem Verf. des exeg. Handb. und A. auf die Israeliten alleine beziehen. An die Juden mufs schon deshalb die Anrede vorzugsweise gerichtet seyn, weil v. 11 und 12 der abtrünnige Theil der Juden, der untheokratische Pöbel, zweimahl dieses Volk genannt wird, besonders aber, weil nach v. 8 die Strafe auch die Juden treffen soll, folglich sie auch an dem in diesem Verse erwähnten Verbrechen Theil haben müssen. Man mufs daher mit Vitringa und Lowth annehmen, dafs der Vers sich auf Juden und Israeliten zugleich beziehe. Das Verbrechen im ersten Gliede, die Verachtung der Wasser Siloahs, kann auf Juden und Israeliten zugleich bezogen werden. Die Ausleger verstehen unter den sanftfliefsenden Wassern Siloahs meist das in engen Gränzen herrschende schon herabsinkende Davidische Königshaus; aber ohne Grund. Die Verachtung des Davidischen Königshauses für sich betrachtet war noch kein Verbrechen

Assyrer *) an, und verkündet ihnen, dafs ihre Versuche zur Vernichtung des Bundesvolkes vergeblich seyen; denn die dereinstige grofse Errettung Jehovahs durch den Immanuel, auf dessen Nahmen angespielt wird, verbürge auch jetzt seinen Beistand. Gott müsse jetzt schon in niederem Sinne

---

und der Prophet wirft hier wie Cap. 7 dem Volke vor, dafs es nicht auf Gottes Kraft, sondern auf Menschenhülfe vertraut habe; wäre blofs von einer Verachtung der Davidischen Königsfamilie die Rede, so würde der Vorwurf den Ahas, den er doch besonders treffen soll, gar nicht treffen. Es wird vielmehr durch die sanftfliefsenden Wasser Siloahs, welche gering und unscheinbar den Bewohnern Jerusalems grofsen Segen brachten, im Gegensatze gegen die brausenden Wasser des Euphrat, welche ihre Umgebungen durch Überschwemmungen verheerten, das Reich Gottes unter dem Jüdischen Volke bezeichnet, insofern es in dem Reiche des Hauses David offenbar wurde, das obgleich äufserlich gering und unscheinbar, doch dem Volke mehr Festigkeit, Sicherheit und Seegen gewährte, als die mächtigsten auswärtigen Reiche, wenn es sich nicht durch seinen Unglauben gegen den Regenten dieses Reiches versündigte und sich seines Schutzes unwürdig machte. Die Quelle Siloah wird hier passend als Bild der Theokratie gebraucht; denn sie kam unten bei der Wurzel des heiligen Berges Zion hervor, welcher der Sitz der Theokratie war, ebenso wie der Euphrat als Bild des Assyrischen Reiches gebraucht wird, weil er der Hauptstrom desselben war. Der Verachtung der Theokratie nun hatten sich Ahas und der untheokratische Theil des Volkes dadurch schuldig gemacht, dafs sie, allein auf das Erscheinende sehend und sich nicht durch den Glauben über dasselbe erhebend, Hülfe bei den Assyrern gesucht hatten. Desselben Verbrechens machten sich die Israeliten schuldig, indem sie sich mit den Feinden der Theokratie gegen dieselbe verbanden und sie mit leichter Mühe zu stürzen gedachten. — Das in dem zweiten Gliede erwähnte Verbrechen, die Freude am Rezin und dem Sohne Remaljahs, kommt den Israeliten alleine zu. Statt einzig auf den Jehovah zu vertrauen, war das Israelitische Volk stolz auf seine eigne Macht und die seines Verbündeten Rezin. — Die von dem Propheten verkündete Überschwemmung durch die Assyrer, traf unter Tiglathpilesar und Salmanassar das Zehnstämmereich, unter Sanherib Judäa.

*) Nicht wie mehrere Ausleger annehmen, die Syrer. Denn der Zusammenhang dieser V. mit v. 23 zeigt, dafs der Prophet hier gemeinschaftliche Feinde der „beiden Häuser Israels" v. 14 vor Augen hat.

mit dem Volke seyn, mit dem er dereinst auf die wahrhaftigste Weise seyn werde. Treffend Calvin: *constituendus est propheta velut in specula, unde cladem populi et Assyrios victores atque insolenter exultantes conspiciat, Christi vero nomine et conspectu recreatus, omnium malorum obliviscatur, quasi nihil passus sit, omnique miseria liberatus insurgat in hostes, quos dominus erat statim perditurus.*

Der Prophet hätte nun, wie er es sonst gewöhnlich thut, auf die Verkündung der niederen Befreiung unmittelbar die Verkündung der höheren Befreiung durch den Messias folgen lassen können, ebenso wie er im zweiten Theile gewöhnlich die Verkündung der Befreiung aus dem Exil und die Verkündung der Messianischen Zeit an einander schliefst. Allein um den Gottlosen ihre falsche Sicherheit zu nehmen, den Eifer der Frommen zu beleben, unterbricht er hier die Heilsverkündung und gibt v. 11 — 22 die subjectiven Bedingungen an, an welche die Ertheilung des Heiles geknüpft ist, zugleich mit der Vorhersagung des furchtbaren Unglücks, welches denjenigen Theil des Volkes treffen wird, welcher dieselben nicht erfüllt. Die Errettung, die ich euch verkünde, sagt der Prophet, gründet sich nicht auf menschliche Muthmaafsung, sondern auf eine göttliche Offenbarung, doch hat mich Gott bei derselben zugleich über die Bedingungen unterrichtet, welche ihr zur Erhaltung derselben erfüllen müfst.

Der Prophet bedient sich hiebei v. 11 — 15 einer besonderen Einkleidung, oder vielmehr die Offenbarung über das von dem Volke zu Leistende ist ihm in einer besonderen Form geworden. Der Prophet hat in einer Vision (בְּחֻזְקַת יַד יְהוָה) eine Unterredung mit Gott. Er selbst vertritt bei derselben die Stelle des besseren Theiles des Volkes, welcher für das Wort Jehovahs empfänglich war, im Gegensatze gegen הָעָם הַזֶּה, den vornehmen und geringen untheokratischen Pöbel. Deshalb redet Jehovah ihn im Plural an. Jehovah ermahnt ihn sein

Vertrauen einzig auf ihn zu setzen und sich nicht durch ungläubige Furcht vor menschlicher Macht und vor irdischen Feinden, wie es der ungläubige Theil des Volkes gethan, an ihm zu versündigen. So wie er dem ungläubigen, abtrünnigen Theile des Volkes in beiden Reichen ein strenger Richter sey und schweres Verderben über ihn herbeiführe, so werde er dem gläubigen, treu bleibenden Theil des Volkes ein treuer Helfer und Heiland seyn. *) Nachdem Jehovah bisher in der Person des Propheten den besseren Theil des Volkes angeredet hatte, richtet er v. 16 die Anrede insbesondere an ihn. Er ertheilt ihm den Auftrag seine Schüler, d. h. diejenigen, welche einzig an seinem Worte und seiner Offenbarung hangen, seine treuen Verehrer, vgl. Cap. 54, 13, zum treuen Festhalten an der geoffenbarten Religion, zum Halten seines Gesetzes zu ermahnen. **)

---

*) Es wird diese Stelle im N. T. mehrere Mahle angeführt, Luc. 2, 34. 1 Petr. 2, 7. Röm. 9, 32. 33. Sie wurde auch von den Juden Messianisch gedeutet, vgl. Jalkut ad h. l. fol. 43. c. Raym. Martini, pug. fid. p. 343 ed. Carpzov. Sie ist auch insofern Messianisch zu nennen, als sich zur Zeit der Erscheinung Christi die Wahrheit dieses Ausspruches ganz besonders offenbarte.

**) Der Ausdruck in dem Verse ist ein bildlicher. Schriften wichtigen Inhaltes wurden zusammengebunden, versiegelt und in einer Capsel aufbewahrt. Die göttliche Offenbarung wird nun dargestellt unter dem Bilde einer solchen wichtigen zusammenzubindenden und zu versiegelnden Schrift, die Herzen der Gläubigen, welchen dieselbe eingeprägt werden soll, unter dem Bilde einer Capsel, in welche die zusammengebundene und versiegelte Schrift gelegt wird. Gesenius will unter תְּעוּדָה und תּוֹרָה die tröstende Weissagung v. 1 verstehen: das binde ein und versiegele fafst er buchstäblich. Der Prophet soll den Auftrag erhalten, die Weissagung bis zu ihrer Erfüllung einzubinden und zu versiegeln. Allein bei dieser Erklärung würde der Vers den Zusammenhang auf eine sehr störende Weise unterbrechen, dafs durch תְּעוּדָה und תּוֹרָה eine einzelne tröstende Weissagung bezeichnet werde, läfst sich überhaupt nicht sprachlich rechtfertigen, und dafs diese Bedeutung namentlich hier nicht statt finden könne, geht hervor aus v. 20, wo auch nach der Erklärung von Gesenius durch dieselben Wörter das Gesetz bezeichnet wird.

Mit V. 16 schliefst die Einkleidung der Ermahnung in eine Rede Jehovahs an den Propheten; v. 17 ff. wendet sich der Prophet selbst an das Volk und vorzugsweise an den gottesfürchtigen Theil desselben. Er spricht vor ihm das feste auf die göttliche Verheifsung sich stützende Vertrauen aus, dafs Jehovah, wenn er auch jetzt das Volk seine schwere Ungnade empfinden lasse, dasselbe doch nicht untergehen lassen werde. Er beruft sich auf seinen und seiner Söhne heilverkündende Nahmen, Jeschaiah, Heil Gottes, Schear Jaschub, der Überrest wird zurückkehren und Maherschalalchaschbas, welche dem Volke zu אֹתוֹת und מוֹפְתִים, zu Vorbildern zukünftiger Begebenheiten dienen, (vgl. Jes. 20, 3. Zachar. 3, 8) ihm auf eine sinnliche Weise die Wahrheit einprägen konnten, dafs Jehovah seines Volkes nicht vergessen, es nicht untergehen lassen könne. Er ermahnt das Volk, sich einzig an den Jehovah zu halten, nicht auf ungesetzliche Weise anderswoher eine Kenntnifs der Zukunft schöpfen zu wollen. Er fordert überhaupt auf zum strengen Festhalten an dem geoffenbarten Willen Gottes und schliefst mit einer mahlerischen Schilderung des Unglückes, welches das Volk treffen werde, wenn es die Bedingungen des geschlossenen Bundes nicht erfüllen, sich nicht strenge an die Auctorität des obersten Gesetzgebers binden wolle. Die Erfüllung dieser Drohung ist in allen Zeiten eingetreten, wo das Volk durch ein sichtendes theokratisches Strafgericht heimgesucht wurde, am vollkommensten zur Zeit der Zerstöhrung Jerusalems durch die Römer.

Nachdem nun der Prophet den gottlosen Theil des Volkes von dem Heile ausgeschlossen und den gottesfürchtigen Theil

---

Wie man behaupten könne, dafs in beiden Stellen eine verschiedene Bedeutung statt finde, läfst sich kaum absehen. Auch möchte die Erklärung des בְּלִמְדִי durch: mit Zuziehung meiner Jünger, gewaltsam seyn. Den richtigen Sinn der Stelle drückt schon Aquila aus: ἔνδησον μαρτύριον, σφράγισον νόμον ἐν τοῖς διδακτοῖς μου.

ermahnt hat, sich desselben würdig zu machen, setzt er v. 23 die v. 10 abgebrochene Heilsverkündung fort. An die niedere Befreiung schliefst sich ihm die höhere, die er wie immer unter Bildern, entnommen von der irdischen Theokratie, schildert. Nach schweren Leiden des Volkes wird eine bessere Zeit für dasselbe anbrechen. Ihrer Segnungen wird sich vorzugsweise die bisher am tiefsten in Elend und Unwissenheit versunkene Gegend Israels, die Landschaft Galiläa erfreuen. Das Bundesvolk, wovon nach dem Vorhergehenden die Gottlosen ausgeschlossen sind, wird auf wunderbare Weise errettet, mit Freude und Friede begabt werden. Alle diese Segnungen werden herbeigeführt werden durch ein wunderbares Kind, das der Prophet Cap. 7, v. 14 Immanuel genannt und auf das er v. 8 und 10 wiederholt hingewiesen hatte. Zugleich Mensch und Gott, gebohren und ewig, ein Nachkomme Davids und ein Sohn Gottes, mächtig in Rath und That, ein Wiederhersteller des Friedens unter der entzweiten Menschheit, wird er seine ewige Herrschaft ohne Ende ausdehnen, nicht durch Gewalt, wie weltliche Eroberer sie gründen, sondern durch Gerechtigkeit.

V. 23. — Denn nicht Finsternifs wird seyn dem Lande, welchem Noth ist; so wie die frühere Zeit verächtlich gemacht hat das Land Sebulon und das Land Naphthali, so wird die Folgezeit es ehren, die Gegend am Meere, zur Seite des Jordan, das Galiläa der Heiden. Das כִּי wird von den meisten Auslegern als particula adversativa genommen und in Beziehung auf den vorhergehenden Vers gesetzt. Allein man kann das כִּי auch füglich in seiner gewöhnlichen Bedeutung denn nehmen, mit Beziehung auf v. 9. 10. 17. 18. Die Heilsverkündung war ja nur durch eine Einschaltung unterbrochen worden. Die Worte מוּעָף und מוּצָק sind eigentlich Participia in Hophal, die aber hier die Stelle der Nomina vertreten. Dem מוּעָף geben die meisten Ausleger die Bedeutung Finsternifs; die Bedeutung fin-

ster seyn, scheint dem Verbo gesichert durch Hiob 11, 17 und das Derivatum עִיפָה. Einige dagegen, wie Augusti und Jahn, geben dem Worte die Bedeutung Ohnmacht, mit Berufung auf 1 Sam. 14, 28 und Richt. 4, 21 wo das Verbum in der Bedeutung matt werden vorkommt, auf das Syr. עוף welches dieselbe Bedeutung hat, auf das verwandte Hebr. יָעַף und auf das Deriv. עָיֵף. Allerdings scheinen Finsternifs und Noth keinen ganz passenden Gegensatz zu bilden. Die Adverbia künftig und jetzt, sind wie das folgende zeigt, hinzuzudenken. Das Suff. in לָהּ bezieht sich ebenso wie das Suff. in בָּהּ v. 21 auf das ausgelassene אֶרֶץ. Das כ in כָּעֵת ist s. v. a. כַּאֲשֶׁר. Die Hebräer und Araber legen nicht selten der Zeit dasjenige als Handlung bei, was in ihr geschieht. Vgl. die zahlreichen Beispiele bei Schultens zu Hiob 3, 3. 10. 30, 17. Die Verba הֵקַל, eigentlich leicht, dann verächtlich machen, mit Schmach bedecken, und הִכְבִּיד eigentlich schwer machen, dann metaphorisch ehren, eine Bedeutung, die eigentlich dem Piel eigenthümlich ist, in der aber das Hiphil auch Jerem. 30, 19 vorkommt, stehen im Gegensatze. Andere Ausleger, sich darauf berufend, dafs sich kein ganz analoges Beispiel nachweisen lasse, wo כ gradezu für כַּאֲשֶׁר vorkomme, übersetzen: so wie Jehovah in der früheren Zeit das Land Sebulon und das Land Naphthali verächtlich gemacht hat, so wird er es in der Folgezeit ehren. Alsdann dient die Partikel כ nicht zur Vergleichung, sondern wie häufig zur Zeitbestimmung. Als Subject ist zu ergänzen Jehovah, oder man kann auch mit Augusti die beiden Verba impersonaliter nehmen: er hat verächtlich gemacht f. man hat verächtlich gemacht, und dies dann soviel als, es ist verächtlich gemacht worden. Vor הָאַחֲרוֹן ist dann das כעת zu ergänzen. Doch kann man es auch nehmen als im Accus. stehend auf die Frage: wann. Dafs bei der ersteren Erklärung die Stelle an dichterischer Schönheit gewinnt, unterliegt keinem

Zweifel. Auch steht das כ an mehreren Stellen in der Bedeutung von כַּאֲשֶׁר, wenn man nur die Ellipse auflösen will. So gleich unten Cap. 9, 3: du hast zerbrochen sein Joch כְּיוֹם מִדְיָן, gleichwie du es an dem Tage Midians zerbrochen hast, 1. Sam. 8, 5: gib uns einen König כְּכָל־הַגּוֹיִם: gleichwie alle Völker einen König haben. Vgl. Ewald hebr. Gramm. p. 614. Die Form אַרְצָה hat ein paragogisches ה, nicht zu verwechseln mit dem ה locale, welches sonst an אֶרֶץ gehängt wird. Vgl. Gesenius Lehrg. p. 545. Die Benennungen des letzten Gliedes stehen in Apposition zu אַרְצָה זְבֻלוּן וְאַרְצָה נַפְתָּלִי — das Land Sebulon und Naphthali, und bezeichnen dieselbe Gegend. Die Stämme Sebulon und Naphthali wohnten am See von Genezareth, dem יָם כִּנֶּרֶת, welcher hier unter יָם zu verstehen ist. Der Stamm Sebulon hatte den See zur östlichen, der Stamm Naphthali hatte ihn zur südlichen Gränze. Daher wird das Land der beiden Stämme genannt דֶּרֶךְ הַיָּם der Weg des Meeres oder die Gegend längs des Meeres. Ebenso דרך im Accus. adverbiascens. Jos. 2, 7. 8, 15. — Beide Stämme hatten zugleich den Jordan zur Gränze. Daher heifst ihr Gebiet עֵבֶר הַיַּרְדֵּן, das Land zur Seite des Jordan. Zwar wird durch diese Benennung gewöhnlich das Land jenseits des Jordan, oder die Landschaft Peräa bezeichnet; hier aber kann diese Bedeutung nicht statt finden, weil die Worte eine Exegese zu Sebulon und Naphthali bilden und mit גְּלִיל הַגּוֹיִם gleichbedeutend seyn müssen. Ganz Galiläa aber war diesseits des Jordan gelegen. Man mufs daher das עֵבֶר in der Bedeutung: Seite, nehmen, die es häufig hat. Vgl. Gesen. s. v. Hier steht es im Accus. adverbiascens. Die Benennung גְּלִיל הַגּוֹיִם eigentlich appellativisch der Kreis der Völker, soll nach mehreren Auslegern nur einen einzelnen Theil der späteren Land-

schaft Galiläa bezeichnen. Allein an unserer Stelle, der einzigen, wo diese Benennung vorkommt, ist nichts, was für diese Beschränkung spräche. Vgl. Bachiene, Palästina II, 4 p. 12 ff. Galiläa der Heiden wurde die Landschaft genannt, weil ihre Bewohner schon damals mit Heiden untermischt waren. In wiefern war aber die Landschaft Galiläa, deren Hauptbestandtheil die Stämme Sebulon und Naphthali bildeten mit Schmach bedeckt? Es scheint sich dies theils auf das äufsere Unglück, theils auf die sittliche Versunkenheit der Bewohner dieser Gegend zu beziehen. 1) Das Gebiet der Stämme Sebulon und Naphthali bildete das Grenzland gegen die Heidenvölker; die Galiläer waren daher allen Angriffen der Feinde zuerst blofsgestellt. So erlitten sie unter dem Könige Asa eine schwere Niederlage durch den Benhadad, König von Syrien. 1 Reg. 15, 20. Zur Zeit des Jesaias waren sie es besonders, welche bei dem Assyrischen Einfall unter Tiglathpilesar litten. Vgl. 2 Reg. 15, 29. Obgleich diese Begebenheit damals noch nicht geschehen seyn konnte, denn Jesaias sagt v. 4 und 5 — 7 den Einfall der Assyrer in das Israelitische Land noch als zukünftig voraus und noch bedrängten die Israeliten im Verein mit den Syrern die Judäer, so kann sich Jesaias doch auch hierauf schon beziehen, indem er voraussah, dafs der verkündete Einfall der Assyrer zuerst diesen Landstrich treffen müsse. 2) Die Galiläer wohnten nicht nur in der Nachbarschaft der Heiden, sondern es waren gleich bei der Einnahme des Landes eine Menge von Heiden unter ihnen wohnen geblieben vgl. Richt. 1, v. 30 — 35. Salomoh schenkte dem Hiram, König von Tyrus, 20 Städte in Galiläa 1 Reg. 9, 11. Die Phönicier aber, mit denen sie in Handelsverkehr standen und mit denen sie vermischt wohnten, gehörten zu den allerverdorbensten Heidenvölkern. Dafs die Schmach Galiläas besonders in dieser Vermischung seiner Bewohner mit Heiden bestand, welche auf dieselben den nachtheiligsten Einflufs ausübten, scheint Jesaias selbst durch die Benennung Galiläa der Heiden anszudeuten, die man wohl mit Unrecht

als geographischen Nahmen genommen hat. So schon Theodoret: Γαλιλαίαν δὲ τῶν ἐθνῶν καλεῖ ὡς καὶ ἀλλοφύλων συνοικούντων τοῖς Ἰουδαίοις. διὰ τοῦτο καὶ ἐν σκότει πορευομένους καὶ ἐν σκιᾷ θανάτου καὶ χώρᾳ οἰκοῦντας ὀνομάζει τοὺς τῆς χώρας ἐκείνης οἰκήτορας καὶ τοῦ θείου φωτὸς ὑπισχνεῖται τὴν αἴγλην. Dazu kam die grofse Entfernung von Jerusalem, wo sich bei aller Verworfenheit eines Theiles der Bewohner doch das religiöse Leben am meisten concentrirte. So war denn die reine Religionserkenntnifs bei dem Volke verloren gegangen und Aberglauben und Unwissenheit an ihre Stelle getreten. Daher rührte die allgemeine Verachtung, in der die Galiläer zu den Zeiten Christi standen. Vgl. Joh. 1, 47. 7, 52. Matth. 26, 69. — Worin bestand aber die Ehre oder die Verherrlichung, welche den Galiläern in der Folgezeit zu Theil werden sollte? Die Antwort gibt uns der Evangelist Matthäus. Er sagt Cap. 4, 13 die Weissagung sey erfüllt worden, als Christus seinen Wohnsitz zu Capernaum in Galiläa, an den Gränzen von Sebulon und Naphthali aufschlug. Christus brachte den gröfsten Theil der Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit in Galiläa zu; dort war Capernaum, sein gewöhnlicher Aufenthaltsort gelegen, aus Galiläa waren seine meisten Jünger, in Galiläa verrichtete er viele Wunder, die Predigt des Evangelii fand dort vielen Eingang; sogar der Nahme der Galiläer ging in den ersten Jahrhunderten auf die Christen über. Treffend Theodoret: ἡ Γαλιλαία γὰρ τῶν ἱερῶν ἀποστόλων ἦν πατρίς· ἐν ἐκείνῃ τὰ πλεῖστα τῶν θαυμάτων ὁ δεσπότης εἰργάσατο· ἐκεῖ τὸν λεπρὸν ἐκάθηρεν· ἐκεῖ τῷ ἑκατοντάρχῳ τὸν οἰκέτην ἀπέδωκεν ὑγιᾶ· ἐκεῖ τὸν τῆς Πέτρου πενθερᾶς κατέσβεσε πυρετόν· ἐκεῖ τὴν Ἰαείρου θυγατέρα τὸν βίον ὑπεξελθοῦσαν ἐπανήγαγε πρὸς ζωήν· ἐκεῖ τὰ τῆς θαλάσσης ἐστόρεσε κύματα· ἐκεῖ τοὺς ἄρτους ἐπήγασε· ἐκεῖ τὸ ὕδωρ εἰς οἶνον μετέβαλε. In einer früheren Zeit darf die Verherrlichung nicht gesucht werden, theils weil sich die Galiläer in derselben, wie Michaelis (A. T. VIII, p. 48 ff.) treffend gezeigt hat, keines besonderen Glückes erfreuten, theils weil nach

Cap. 9, v. 5 den Galiläern ebenso wie den übrigen Gliedern des Bundesvolkes das Heil erst bei der Erscheinung des grofsen verheifsenen Königs zu Theil werden soll. Ganz ähnlich ist die von Gesenius passend verglichene Stelle Micha 5, 1. So wie dort die Geburt des Messias dem bisher unberühmten Bethlehem zur Ehre gereichen soll, so soll hier das bisher mit Schmach bedeckte Galiläa, dem die Juden vorwarfen, dafs dort nie ein Prophet aufgestanden sey, durch die Erscheinung des Messias zu Ehren gebracht und verherrlicht werden. Aus unserer Stelle flofs die Meinung der Juden, dafs der Messias in dem Lande Galiläa auftreten werde. Vgl. Sohar p. I, fol. 119 ed. Amstel. fol. 74 ed. Solisb. יתגלי מלכא משיחא בארעה דגליל *revelabitur Messias in terra Galilaea.*

Cap. 9, v. 1. — Das Volk das in Finsternifs sitzet, sichet ein grofses Licht; denen die im Lande des Todesdunkels sitzen, gehet ein Licht auf. הָעָם, das Volk, sind die Bewohner der im vorigen Verse genannten Gegenden, die Galiläer; denn es ist kein Grund vorhanden eine Veränderung des Subjectes anzunehmen; jedoch scheint schon hier, wie in dem folgenden, eine Mitbeziehung auf den übrigen Theil des Bundesvolkes statt zu finden. Das Land erscheint dem Propheten in der inneren Anschauung mit dichter Finsternifs bedeckt, diese wird plötzlich von einem hellen Lichte durchleuchtet, wie die dunkle Nacht von einem Blitzstrahle. Licht und Finsternifs dienen dem Orientalen zu einem doppelten Bilde, theils des physisch Guten und Bösen, des Glückes und des Unglückes, theils des moralisch Guten und Bösen, der Gerechtigkeit und Wahrheit und der Sünde und des Irrthums. In dem ersteren Sinne kommen Licht und Finsternifs z. B. vor Hiob 18, 18, wo es von dem Gottlosen heifst: „er wird vom Licht in die Finsternifs vertrieben werden," und 21, 17. In dem letzteren Sinne wird der Messias Cap. 42, 6. 49, 6 das Licht der Heiden genannt, derjenige der die geistige Finsternifs der Sünde und des Irrthums vertreibt, wie die Sonne die leibliche Finster-

nifs. Vgl. Joh. 1, 9. 8, 12. In dem letzteren Sinne heifst es auch Cap. 60, 2: „siehe Finsternifs bedecket das Erdreich und Dunkel die Völker," und die Verbreitung der wahren Religion unter den Heiden durch den Messias wird dargestellt als ein Herzutreten zu dem grofsen Lichte, das über dem Bundesvolke aufgegangen ist. Nach Maleachi 4, 2 soll den Frommen in der Messianischen Zeit die Sonne der Gerechtigkeit aufgehen. Es fragt sich nun, welche Bedeutung des Bildes hier anzunehmen sey. Die neueren Ausleger bleiben meist bei der ersteren, bei Glück und Unglück stehen. Aber mit Unrecht. Bezeichnete die Schmach in dem vorigen Verse nicht blos das leibliche Elend, sondern zugleich und zwar vorzugsweise Sünde und Irrthum, so mufs auch die ihr entsprechende Finsternifs in einem eben so umfassenden Sinne genommen werden. Beide Bedeutungen des Bildes sind also hier zu vereinigen. Das leiblich und geistig elende Volk soll durch die Erscheinung des Messias erleuchtet, geheiligt, beseligt werden. Derselbe Doppelsinn findet auch an der herrlichen Stelle Cap. 60, 1 statt. „Mache dich auf, werde Licht; denn dein Licht kommt und die Herrlichkeit des Herrn gehet auf über dir." — Die Wörter חֹשֶׁךְ und צַלְמָוֶת werden gewöhnlich zusammengesetzt, um die allerdichteste Finsternifs zu bezeichnen. עַם ist als Collectivum mit dem Plural הֹלְכִים verbunden. Die Praeterita רָאוּ und נָגַהּ erklären sich daraus, dafs dem Propheten die wirklich zukünftigen Begebenheiten in der inneren Anschauung als schon geschehen erscheinen. Das Licht hat schon die Finsternifs erhellt. Das יֹשְׁבֵי steht im Nominat. absol., was die wohnenden betrifft; der Stat. constr. steht nicht selten wie hier auch bei engen Verbindungen aufser dem Genitiv, besonders vor Präpositionen.

V. 2. Dem Propheten ist die Herrlichkeit der Messianischen Zeit gegenwärtig; zahlreich, von allem Elende befreit, voller Freude schaut er das Bundesvolk; entzückt wendet er sich

an den Jehovah und preist, was er an seinem Volke gethan. — Du mehrest das Volk, dem du früher wenige Freude gabst; sie freuen sich vor dir, wie man sich bei der Erndte freut, wie man frohlockt beim Beutetheilen. Mehrere Ausleger, wie Calvin, Vitringa, Clericus, nehmen an, dafs der Prophet hier und in den beiden folgenden Versen zunächst von einem näheren Glücke, von der schnellen Vermehrung der Israeliten nach der Befreiung aus dem Babylonischen Exil rede, an der auch die Galiläer Theil gehabt haben müssen, wie sich aus den Nachrichten des Josephus von der grofsen Bevölkerung dieser Landschaft zu seiner Zeit schliefsen läfst. Er sagt de b. Jud. 1, 20, 3: πόλεις πυκναὶ καὶ τὸ τῶν κωμιῶν πλῆθος πανταχοῦ πολυάνθρωπον διὰ τὴν εὐθηνίαν, ὡς τὴν ἐλαχίστην ὑπὲρ πεντακισχιλίους πρὸς τοῖς μυρίοις ἔχειν οἰκήτορας. Vitringa macht darauf aufmerksam, dafs das Jüdische Volk nach dem Exil nicht allein Judäa erfüllt, sondern sich auch in Ägypten, Syrien, Mesopotamien, Kleinasien, Griechenland, Italien ausgebreitet habe. Allein wenn auch ein solches Ineinanderfliefsen einer niederen und höheren Befreiung bei den Propheten nicht selten ist, wie z. B. im zweiten Theile des Jesaias die Segnungen unmittelbar nach dem Exil und die Segnungen der Messianischen Zeit oft nicht streng gesondert erscheinen, so scheint doch hier zu der Annahme einer doppelten Beziehung kein hinreichender Grund vorhanden; alles pafst vollkommen auf die Messianische Zeit, wenn man nur den bildlichen Charakter der Rede nicht verkennen und zugleich nicht übersehen will, dafs hier, wie in den meisten Messianischen Weissagungen, die schwachen Anfänge des Messianischen Reiches und seine endliche herrliche Vollendung in Eins zusammengefafst werden. Unter dem Bilde einer grofsen Vermehrung des Volkes erscheint den Propheten häufig die Erweiterung der Theokratie durch die Aufnahme der Heidenvölker. Vgl. Cap. 2, v. 2 — 4. 54, 1 ff. 66, 8 ff. Ez. 37, 26. u. a. St. — Die Worte

לֹא הִגְדַּלְתָּ הַשִּׂמְחָה sind zu übersetzen: dem du früher die Freude nicht grofs machtest. Dies ist eine Litotes f. über dafs du früher harte Leiden hängt hattest. Vor לֹא ist zu suppliren אֲשֶׁר und הַשִּׂמְחָה mit dem Art. steht für שִׂמְחָתוֹ. So Symmachus: ἐπλήθυνας τὸ ἔθνος, ὃ οὐκ ἐμεγάλυνας. Statt der Texteslesart לֹא ist die Randlesart לוֹ und dieser sind auch die meisten alten Übersetzer (LXX. Chald. Syr.) gefolgt. Zu übersetzen ist dann: du hast ihm die Freude grofs gemacht. Mehrere nehmen an, dafs die Texteslesart zwar richtig sey, dafs aber לֹא hier, wie auch an einigen andern Stellen, durch eine nachläfsige Schreibart gesetzt sey für לוֹ. Es ist jedoch kein Grund vorhanden, die erste Erklärung, die einen so ganz passenden Sinn gibt, zu verlassen. — In dem Folgenden drückt der Prophet zuerst die Beschaffenheit der Freude aus, dann unter zwei Bildern ihre Gröfse. Die Freude über die erhaltenen Segnungen ist eine Freude vor Gott, eine heilige Freude. שָׂמְחוּ לְפָנֶיךָ. Der Ausdruck ist entnommen von den Opfermahlzeiten in den Vorhöfen des Tempels, bei denen man sich vor dem Herrn, לִפְנֵי יְהוָה, freute. Vgl. Deuter. 12, 7. 14, 26. Die Freude bei der Erndte und bei der Theilung der Beute wird auch sonst als bildliche Bezeichnung der höchsten Freude gebraucht. Die Erndtezeit wurde in Palästina, besonders wenn die Erndte reichlich ausfiel, schr fröhlich begangen. Die Schnitter sangen Lieder und die Vorübergehenden wünschten durch einen Segensspruch Glück. Die Freude bei einer reichen Erndte mufste um so gröfser seyn, weil dieselbe nach dem mit der Theokratie verbundenen Gesetze der sichtbaren Vergeltung zugleich als ein Beweis der göttlichen Gnade, der Mifswachs dagegen als ein Beweis des göttlichen Zornes galt. Vgl. Jahn Archäologie I, 1. §. 71. Über die Theilung der Beute Jahn II, 2. §. 246.

V. 3. Denn das auf ihm lastende Joch, den

Stab, der seinen Nacken traf, den Stecken seines Treibers, hast du zerbrochen, wie an dem Tage Midians. Es wird in diesem Verse der Grund der Freude des Volkes angegeben. Jehovah hat ihm blos durch seine Kraft, ohne menschliche Mittel eine herrliche Befreiung und Errettung gewährt. Diese Errettung der Theokratie von allem ihr feindlich gegenüber Stehenden, welche erst begonnen hat und ihrer Vollendung noch entgegensieht, wird hier geschildert unter dem Bilde einer Befreiung von mächtigen Unterdrückern, wie es früher die Assyrer, später die Babylonier waren. Dafs man aber nicht an eine fleischliche Befreiung denken darf, geht hervor aus v. 4 — 6 wonach der Urheber dieser Befreiung, der Messias, der Fürst des Friedens, sein Reich ein Reich des Friedens seyn, und nicht, wie weltliche Reiche durch Gewalt, sondern durch Recht und Gerechtigkeit über die ganze Erde ausgedehnt werden soll. עֹל סֻבָּלוֹ, eigentlich das Joch seiner Last, das Joch, welches es trägt. Die Grundform ist סֹבֶל. Das Dagesch forte ist nur ein euphonicum. An die Stelle des Schwa simplex ist wegen desselben ein Schwa compositum getreten, weil die Verdoppelung recht deutliche Aussprache des Schwa mobile erforderte, vgl. Gesen. Lehrg. 77. 87. מַטֵּה שִׁכְמוֹ, der Stab, welcher den Nacken oder Rücken trifft. Mit Unrecht nehmen Vitringa und Rosenmüller, davon ausgehend, dafs שֶׁכֶם nur Schulter bedeuten könne, an, dafs מַטֶּה hier gleichbedeutend sey mit מוֹטָה Joch. מַטֶּה bedeutet an allen Stellen Stab, und diese Bedeutung pafst auch hier sehr wohl zu dem folgenden שָׁבַט. — Die grofse von Jehovah in Zukunft zu gewährende Errettung wird zuletzt noch verglichen mit einer Errettung, welche Jehovah früher dem Bundesvolke gewährte, mit der Befreiung der Israeliten von der Herrschaft der Midianiter unter Gideon, vgl. Richt. 7, 19 ff. Das יוֹם steht im Accus. auf die Frage wann; also das כְּיוֹם מִדְיָן wie am Tage Mi-

Midians. Der Tag Midians ist der Tag, der durch die Niederlage der Midianiter besonders merkwürdig geworden ist. Im Arabischen steht Tag häufig gradezu für Schlachttag. Es fragt sich nun, worin das tertium comparationis der früheren und der späteren Befreiung bestehe. Herder findet dasselbe in der Gleichheit des Ortes. Er sagt (hebr. Poesie II, 436): „die Bilder werden entnommen aus den Zeiten Midians und den Siegeszeiten der Richter. Da war nordwärts im Lande die grofse Befreiung geschehen; da war in den dunkeln Wäldern Naphthali und Sebulons über das ganze Land Licht der Freiheit aufgegangen. So soll auch jetzt hier Licht der Freiheit aufgehen." Allerdings ein schöner Vergleichungspunct, den man jedoch nicht für den einzigen halten darf. Das Characteristische der Befreiung von den Midianitern war, dafs dieselbe nicht durch menschliche Macht, sondern durch den augenscheinlichsten göttlichen Beistand herbeigeführt wurde. So wird Jehovah auch die weit gröfsere durch das Gegenbild des Gideon, den Messias, herbeizuführende Befreiung nicht durch menschliche Mittel, nicht durch Waffengewalt, sondern auf wunderbare Weise herbeiführen und also das Reich des Friedens auf Erden gründen. So Calvin: *notandum est, dominum sic interdum nobis adesse, ut mediis ordinariis utatur, quae impediunt, ne apertam ejus manum conspiciamus. In hac autem Gedeonis victoria potentia domini aperte cernebatur, quod sine ulla hominum ope hostes delevisset. Quid enim habebat Gedeon praeter strepitum lagenarum, quo vix pecora abigi potuissent? Illustre igitur specimen potentiae suae tunc edidit dominus. Itaque illi victoriae hanc redemtionem comparat, quoniam in ea dei manus aperta et nuda conspicietur, sicut in die Madian.* Ebenso der Verf. d. ex. Handb.

V. 4. Der Gedanke, dafs die grofse Errettung nicht durch irdische Waffen, sondern auf wunderbare Weise blos durch göttliche Kraft herbeigeführt werden soll, wird in diesem Verse weiter ausgeführt. — Denn alle Kriegesschuhe im

Schlachtgetümmel angethan, alle Kleider in Blut getaucht, werden verbrannt, eine Speise des Feuers werden, wörtl. denn, was alle Kriegsschuhe der Beschuhten im Schlachtgetümmel und was alle Kriegeskleider mit Blut befleckt betrifft, so sollen sie seyn zur Verbrennung, zur Verzehrung des Feuers. Das כִּי bezieht sich auf das: wie an dem Tage Midians. Die grofse zukünftige Befreiung wird der Befreiung unter Gideon gleich seyn. Denn weit entfernt, dafs sie durch Waffengewalt herbeigeführt werde, wird vielmehr mit ihr aller Streit, aller Krieg aufhören. Calv.: *dominus enim multorum opera non utetur; sed e coelo sibi victoriam pariet.* Die Ausleger nehmen meist an, dafs dem hier gebrauchten Bilde eine Anspielung auf die Gewohnheit mehrerer Völker zu Grunde liege, nach der Schlacht die Waffen und die blutigen Gewänder zu verbrennen. Vgl. Virgil Aeneis VIII, 561. 62. Lowth z. d. St. Allein dafs diese Sitte bei den Hebräern geherrscht habe, geht aus den dafür angeführten Stellen Ps. 46, 10. Ezech. 39, 9 keinesweges hervor; auch würde diese Anspielung hier ganz unpassend seyn; denn es ist hier ja, wie schon das כִּי zeigt, nicht die Rede von einem Frieden, welcher nach dem Kampfe erfolgen, sondern von einem Frieden, welcher ohne Kampf durch Jehovah herbeigeführt werden soll. Richtig daher nimmt Gesenius die bildlichen Ausdrücke als allgemeine Bezeichnung des für immer beginnenden Friedens. Der Sinn: alle Kriegsrüstung soll dann als ferner unnütz verbrannt werden. Damit stimmen dann überein die zahlreichen Paralelstellen, an denen der Friede als characteristisches Merkmahl der Messianischen Zeit dargestellt wird, zu der selbst in der Natur Kampf, Streit und Zerstöhrung aufhören sollen. Zu vgl. z. B. 11, 6. 7. Ps. 72. Micha 5, v. 9 — 13. Zach. 9, v. 9. 10. Dieser Friede ist vom Anbeginn des Messianischen Reiches in der Gesinnung seiner Glieder vorhanden gewesen; zu Ende desselben wird er auch äufserlich ins Leben eingeführt werden und die Erfüllung dieser und ähnlicher Weissagungen hat also erst begonnen. — Das

vielfach falsch gedeutete ἅπ. λεγ. סְאֹן erklärt sich aus Vergleichung des Syr. Chald. und Äth. und bedeutet einen Soldatenschuh oder Halbstiefel, welcher einen Theil der Rüstung ausmachte. Vgl. Jahn Archäol. II, 2 p. 412. Das Verbum סאן ist ein Denominativum und bedeutet einen solchen Kriegsschuh anziehen. רַעַשׁ Unruhe, Lärmen, steht hier von dem Schlachtgetümmel. Rosenmüller übersetzt das בְּרַעַשׁ durch: *cum strepitu*, und bezieht es auf das Rasseln der Kriegesschuhe, was aber nicht ganz passend erscheint. שִׂמְלָה Gewand, erhält hier durch den Zusammenhang die spezielle Bedeutung: Kriegskleid. Schuh und Kleid stehen als species pro genere für die gesammte Waffenrüstung. מְגוֹלָלָה Part. Po. von גָּלַל eigentlich umgewälzt. Das ו in וְהָיְתָה ist das Vav apodoticum. Die vorhergehenden Nomina stehen im Nomin. absol.

V. 5. Denn ein Kind wird uns gebohren, ein Sohn wird uns gegeben. Auf seinen Schultern wird die Herrschaft seyn; nennen wird man ihn Wunderbar, Rathgeber, starker Gott, Vater der Ewigkeit, Friedefürst. Der Prophet hat bisher nur von dem Heile geredet, das von Galiläa aus sich über das übrige Land verbreiten soll; erst hier tritt der Urheber desselben vor ihn in aller seiner erhabenen Herrlichkeit. Wir geben zuerst die Erklärung dieses und des folgenden Verses und werden erst nach derselben die Hypothese prüfen, nach welcher nicht der Messias, sondern Hiskias das Subject derselben seyn soll. Wir setzen es für jetzt voraus, dafs die Messianische Deutung die richtige sey. — Der Prophet schaut wie Cap. 7, 14 den grofsen Wiederhersteller als eben gebohren. Daher die Präterita יָלַד und נִתַּן. Wollte man aus denselben schliefsen, dafs das Subject der Weissagung damals schon wirklich gebohren gewesen seyn müsse, so müfste man auch wegen der Präterita v. 1 ff., was kein Ausleger thut, annehmen, dafs das verkündete Heil da-

mals schon den Israeliten zu Theil geworden. Das בֵּן scheint hier nicht ohne besonderen Nachdruck zu stehen. Entweder kann man mit Vitringa erklären: ein Sohn wird uns gegeben, nämlich ein Sohn dessen, der ihn gegeben hat, oder man kann mit Herder annehmen, dafs בֵּן hier emphatisch, ebenso wie בר Ps. 2, v. 12 einen Sohn Gottes bezeichne. — auf dessen Schulter die Herrschaft seyn wird. Dem Propheten bietet sich in dieser Weissagung der Messias in Herrlichkeit dar, nicht, wie in anderen Weissagungen, der Messias in Knechtsgestalt. Der bildliche Ausdruck ist hier, so wie Cap. 22, 22., nicht davon entnommen, dafs man sich die Regierung als eine Last vorstellte, sondern vielmehr davon, dafs die Insignien der Herrschaft, die Mäntel, womit die Könige und andere Grofsen bei ihrer öffentlichen Erscheinung bekleidet waren u. dgl., auf den Schultern getragen wurden. Man dachte sich die königliche Würde nicht als eine Last, sondern als eine Zierde, deren Träger der König war. Vgl. Plin. Panegyr. 10: *cum abunde expertus pater, quam bene humeris tuis sederet imperium* (wie wohl deinen Schultern die Herrschaft stehe oder sitze, vgl. Fabri thes. ed. Gesn.) Die Stelle *Cic. pro Flacco c. 38: de salute omnium nostrûm, de fortunis civitatis, de summa reipublicae taceo? quam vos universam in hoc judicio vestris humeris, vestris inquam, humeris, judices, sustinetis.*, welche man gewöhnlich für die erstere Meinung anführt, gehört gar nicht hieher, da in derselben von der Herrschaft nicht die Rede ist. Bei dem וַיִּקְרָא kann man entweder als Subject Jehovah ergänzen, oder besser, man nimmt es impersonaliter. Treffend Clericus: *quisquis de eo loquetur vocabit eum.* Man nennt ihn, ist dann nach dem Sprachgebrauche des Jesaias s. v. a. er wird diese Nahmen mit Recht führen, oder schlechthin: er wird seyn. Die Jüdischen Ausleger, daran verzweifelnd die folgenden Prädicate mit einigem Schein von Wahrscheinlichkeit auf den Hiskias beziehen zu können, wollen dafs

dieselben den Nennenden, nicht den Genannten bezeichnen sollen; auf den letzteren soll nur das שַׂר הַשָּׁלוֹם gehen: es nannte ihn der Wunderbare, der Rathgeber u. s. w. den Friedensfürsten. Allein gegen diese unnatürliche Erklärung sprechen schon die Accente; es müfste alsdann unter אֲבִי עַד ein Athnach stehen. Auch ist die Nennung so vieler Nahmen des Jehovah hier ganz unpassend und an allen übrigen Stellen bezeichnet das nach קָרָא שְׁמוֹ gesetzte Nomen immer den Genannten, nie den Nennenden. Hinsichtlich der folgenden Nahmen ist im Allgemeinen zu bemerken, dafs die neueren Ausleger dieselben zu sehr vereinzelt betrachtet, nicht bedacht haben, dafs wenn auch bei einzelnen derselben eine Deutung auf ein menschliches Subject möglich wäre, dieselbe doch durch die Verbindung ausgeschlossen wird, in der sie mit den übrigen stehen. Der erste Nahme ist פֶּלֶא. Dies Wort bedeutet eigentlich als Abstractum Wunder und steht besonders von den wunderbaren Begebenheiten, durch welche sich Gott in der Geschichte der Israeliten verherrlichte. Hier steht es als Abstractum pro concreto, als stärkerer Ausdruck für wunderbar. Es wird dadurch bezeichnet, dafs der grofse König seinem Wesen und seinen Handlungen nach über den gewöhnlichen Naturlauf erhaben, dafs seine ganze Erscheinung ein Wunder seyn werde. Diese Bedeutung des Wortes wird gesichert durch die Paralelstelle Richt. 13, v. 18, wo der Engel, der die Geburt des Simson ankündigt, sagt: warum fragst du nach meinem Nahmen; er ist wunderbar, פִּלְאִי d. h. mein ganzes Wesen ist wunderbar, geheimnifsvoll und kann daher durch keinen menschlichen Nahmen bezeichnet werden. Treffend Plüschke, nur dafs er den Nahmen zu einseitig auf wunderbare Handlungen, nicht auf das Übernatürliche des Wesens bezieht: „Wunderbar wird man ihn nennen, wegen der grofsen Ereignisse, die sich beim Antritte seiner Regierung und während derselben begeben wer-

den, ähnlich den grofsen Thaten Gottes, die Israel gesehen und erfahren hatte in früherer Zeit z. B. bei der Führung aus Ägypten durchs Meer, durch die Wüste, durch den Jordan." Nach Jahn und Gesenius soll das Wort hier nichts weiter bezeichnen, als insignis, ausgezeichnet, aufserordentlich. Aber da פֶּלֶא der stehende Ausdruck für Wunder ist, vgl. z. B. Exod. 15, 11. Ps. 77, 12. 15. 78, 12. Dan. 12, 6, so sind wir grade hier bei der Verbindung mit anderen so vielsagenden Nahmen am allerwenigsten berechtigt, das Wort im uneigentlichen Sinne zu nehmen. — Der zweite Nahme, יוֹעֵץ, ist Bezeichnung der Weisheit und Einsicht. Nach Gesenius soll er neben der Bedeutung Rathgeber zugleich den Begriff Versorger haben. Allein dagegen spricht die Paralelstelle Cap. 11, v. 2. Was dort durch רוּחַ עֵצָה וּגְבוּרָה, den Geist des Rathes und der Stärke, ausgedrückt wird, wird hier bezeichnet durch יוֹעֵץ und אֵל גִּבּוֹר. Übernatürliche Weisheit und göttliche Kraft werden den grofsen König, als die beiden Haupttugenden eines Regenten zieren. — Der dritte Nahme ist אֵל גִּבּוֹר, der starke Gott. Gesenius: der starke Held. Allerdings hat אֵל auch diese Bedeutung; aber gegen ihre Anwendung an unserer Stelle spricht theils Cap. 10, 21., wo beide Wörter ebenfalls in der Bedeutung, starker Gott, vorkommen, theils der folgende Nahme, welcher ebenfalls dem Könige eine göttliche Eigenschaft beilegt. Dafs die Lehre von der wahren Gottheit des Messias schon unter dem A. B. bekannt war, haben wir in der allgemeinen Einleitung gesehen; auch der Nahme Immanuel bezeichnete einen menschgewordenen Gott. Wenn Gesenius, falls man die Bedeutung Gott hier annehme, an die Gewohnheit der Morgenländer erinnert, Königen göttliche Attribute beizulegen, so hat er den Unterschied der Hebräer von allen abgöttischen Völkern ganz aufser Augen gelassen. Die Benennung Sohn Gottes, in dem alttestamentlichen Sinne der Vertretung und Un-

terordnung, kam den theokratischen Königen, so wie den übrigen theokratischen Obern, mit vollem Rechte zu. Hätte aber Jesaias einen irdischen König Gott genannt, oder ihm göttliche Prädicate beigelegt, so würde er seinem Berufe die Rechte Gottes gegen jeden Eingriff zu vertreten, gradezu entgegen gehandelt und sich der Würde eines Propheten unwürdig gemacht haben. Auf eine andere Weise sucht Plüschke die Gottheit des Königes zu entfernen. „Meiner Meinung nach — sagt er — ist dieser Nahme ganz symbolisch. Gottstark oder Starkgott, Gottheld soll der Messias heifsen, um durch diesen Nahmen an Gottes Stärke zu erinnern." Allein diese Erklärung wird schon allein durch die Verbindung zurückgewiesen in der אל גבור mit יועץ steht. So wie das letztere die Weisheit, so mufs das erstere nach der Paralelstelle Cap. 11, 2 die Stärke des Regenten bezeichnen. Gegen die Accente wollen mehrere Ausleger die beiden Wörter אל und גבור auseinander reifsen. So schon Aquila: *ἰσχυρὸς, δυνατὸς* und Jahn: *deus, fortis.* — Der vierte Nahme ist אֲבִי עַד wörtlich: Vater der Ewigkeit. Dieser läfst eine doppelte Erklärung zu. Entweder, man nimmt an, dafs Vater der Ewigkeit, nach dem häufigen Gebrauche des Stat. constr., so viel sey, als ewiger Vater. Dann würde gesagt werden, dafs der Messias nicht, wie ein trefflicher weltlicher König, nach kurzer Herrschaft sein Volk verwaist zurücklassen, sondern es in alle Ewigkeit beherrschen und beglücken werde. Oder, man vergleicht den Arabischen Sprachgebrauch, nach dem der Vater einer Sache derjenige genannt wird, der sie besitzt z. B. der Vater der Barmherzigkeit, der Barmherzige. Man ist um so mehr berechtigt, diesen Sprachgebrauch hier anzuwenden, als sich derselbe im Hebräischen grade in Nominibus propriis sehr häufig findet. So z. B. אֲבִי אֵל Vater der Stärke d. h. Starker. אֲבִי דַעַ Vater des Wissens, d. h. Einsichtsvoller. אֲבִי הוֹד Vater der Herrlichkeit, Herrlicher. אֲבִי טוּב Vater der Güte, Gütiger. אֲבִי נֹעַם Vater

der Huld, Huldreicher. אֲבִי שָׁלוֹם Vater des Friedens, Friedereicher. Nach allen diesen Analogien wäre Vater der Ewigkeit s. v. a. Ewiger. Nach beiden Erklärungen, unter denen sich die letzte besonders empfiehlt, wird hier dem Messias eine göttliche Eigenschaft beigelegt. Denn wenn auch der Begriff der Ewigkeit im Hebräischen zuweilen da gesetzt wird, wo nur die längste Dauer ausgedrückt werden soll, welche eine Sache ihrer Natur nach haben kann, so mufs doch diese Beschränkung durch den Context gegeben seyn; so z. B. in der Stelle Deuter. 15, 17: „so ist er dein Knecht ewiglich" für lebenslang. Hier dagegen ist nicht nur im Contexte keine Hinweisung auf eine solche Beschränkung vorhanden, sondern die Zusammenstellung mit den übrigen Benennungen nöthigt uns, auch diesen Nahmen in seiner umfassendsten Bedeutung zu nehmen. Die ewige Regierung des Messias im Gegensatze gegen die zeitliche der menschlichen Leiter der Theokratie, wird auch in Ps. 72 besonders hervorgehoben, welcher überhaupt mit unserer Weissagung viel Verwandtes hat. Dafs das ewiglich auch dort v. 17 in dem strengeren Sinne zu nehmen sey, erhellt aus dem hinzu gesetzten: „so lange die Sonne währet." — Paulus und Jahn erklären: Vater seines Zeitalters; aber ganz willkührlich, da עַד nie in dieser Bedeutung vorkommt. Grammatisch unrichtig und aufserdem sehr gezwungen Herder: mein Vater auf ewig hin, scil. wird er zum Jehovah sagen. Dann müfste doch wenigstens אֲבִי stehen. Gegen die Analogie der übrigen Benennungen Plüschke: Ewigvater, zur Erinnerung, dafs Gott ewig Vater seines Volkes sey. — Der fünfte Nahme ist שַׂר שָׁלוֹם, Friedefürst. Es ist wohl in diesem Nahmen eine Anspielung auf den Nahmen Salomoh, der Friedliche, der vielleicht in Ps. 72 dem Messias gradezu beigelegt wird. So wie unter der Regierung Salomohs die Theokratie sich eines äufserlichen, vorübergehenden Friedens erfreute, so wird unter der Regierung seines grofsen Nachfolgers und Gegenbildes die

Theokratie sich eines wahren und ewigen Friedens erfreuen. Ganz ähnlich wird der Messias schon in dem Segen Jakobs שִׁילֹה der Beruhiger, genannt.

V. 6. Ohne Ende wird die Herrschaft, ohne Ende wird der Friede zunehmen auf dem Throne Davids und in seinem Königreiche, dafs er es befestige und stütze durch Recht und Gerechtigkeit von nun an bis in Ewigkeit. Der Eifer Jehovahs des Allmächtigen wird diefs thun. Das Wort מַרְבֶּה, Mehrung, ist ein Nomen gebildet nach der Form מַשְׁקֶה und מַרְאֶה, eigentlich eine Participialform. In der Mitte steht ein ם finale, welches wahrscheinlich zuerst zufällig gesetzt wurde und in dem man nachher grofse Geheimnisse gesucht hat. Das „auf dem Throne Davids und über seiner Herrschaft, dafs er sie befestige u. s. w." ist concis gesagt f. diese Mehrung des Friedens wird ausgehen von dem Messias, welcher auf dem Throne Davids sitzend ihn über sein Reich, die Theokratie, bringen und stets darauf bedacht sein wird, dasselbe durch Recht und Gerechtigkeit zu stützen. Der Sinn: Die Theokratie wird durch den grofsen Nachkommen Davids, den Messias, immer mehr an Ausdehnung gewinnen und nach Besiegung des ihr entgegenstehenden wird vollkommner innerer und äufserer Friede ihre Mitglieder beglükken. Die Herrschaft wird aber nicht, wie irdische Reiche durch Gewalt, sondern durch Gerechtigkeit, welche die bisher feindlichen Völker bewegen wird, sich ihr willig und freudig zu unterwerfen, gegründet, durch sie befestigt und mit ihr verwaltet werden. (Vgl. die Paralelstelle Ps. 72, 12 f. wo die freiwillige Unterwerfung der Heidenvölker ebenfalls dargestellt wird als hervorgebracht durch die Gerechtigkeit, Milde und Barmherzigkeit des grofsen Königs.) Während weltliche Reiche untergehen, wird das Reich des Messias ewig seyn, wie sein König. Vgl. Ps. 72, v. 17. — In den letzten Worten: der Eifer Jehovahs wird dies bewirken, kann das Wort קִנְאָה in

doppelter Bedeutung genommen werden; entweder kann man darunter mit Herder den Eifer Gottes für seine Ehre verstehen, welcher ihn bewog, seine dem Bundesvolke gegebene Verheifsung eines zukünftigen grofsen Davididen zu erfüllen, zugleich auch seine Ehre gegen die Götzen zu retten, oder man kann קִנְאָה in der Bedeutung Liebeseifer nehmen, die es öfter z. B. Hohesl. 8, 6 hat. Die Erweckung eines so herrlichen Königes, die Gründung seines ewigen Reiches, die Besiegung alles demselben Widerstehenden ist ein Werk der Liebe Gottes, die ihn antreibt, sich seines Volkes zu erbarmen, das durch seine Werke ein ganz anderes Schicksal verdient hätte.

Wir haben zum Schlusse hier noch einige allgemeine Bemerkungen über das Subject von v. 5. 6 hinzuzufügen. Die älteren Ausleger erkannten als dasselbe einstimmig den Messias an; selbst von den Juden wurde diese Ansicht erst später verlassen. Auf den Messias deuten die Stelle der Chaldäische Paraphrast, der unter dem Nahmen Bereschit Rabbah bekannte Commentar über die Genesis zu Gen. 41, v. 44. bei Raym. Martini *pugio fidei* Th. III, Abschn. 3. Cap. 14 §. 6; der Rabbi Jose Galiläus in dem Buche Echa Rabati, einem Commentar über die Klagelieder, bei Raym. Mart. l. c. III, 3. Cap. 4, §. 13.*) Ben Sira fol. 40 der Ausgabe Amsterd. 1679 zählt unter die acht Nahmen des Messias auch die aus unserer Stelle entnommenen: Wunderbar, Rathgeber, starker Gott, Friedensfürst. Unter den neueren christlichen Auslegern sind dieser Erklärung treu geblieben Cube, Dathe, Michaelis, Döderlein, Lowth, Koppe, Plüschke, Kuinöl, Herder, v. d. Palm, Rosenmüller, Umbreit (in den theol. Studien und Critiken 1, 2 p. 307) u. A. Die späte-

---

*) אר יוסי הגלילי אף שמו של משיח שלום שנ׳ אבי עד שר שלום. Es sagt der Rabbi Jose der Galiläer: der Nahme des Messias ist auch שלום, wie es heifst Jes. 9, v. 6: Vater der Ewigkeit, Friedefürst.

ren Jüdischen Ausleger dagegen fanden es anstöfsig, dafs der Messias hier gegen ihren Lehrbegriff als Gott geschildert wird. Sie verliefsen daher aus dogmatischen Gründen die recipirte Erklärung und suchten die Stelle dem Hiskias anzupassen, mufsten sich aber zu dem Ende die gröfsten Verdrehungen erlauben. Unter ihnen jedoch läfst R. Lipmann die Messianische Erklärung noch gewissermaafsen gelten. Anerkennend, dafs die Weissagung sich nicht ausschliefslich auf den Hiskias beziehen könne, dehnt er sie auf alle Nachfolger aus dem Hause Davids aus, mit Einschlufs des Messias, durch den sie ihre vollkommenste Erfüllung erhalten soll. Unter den christlichen Auslegern verliefs die Messianische Erklärung zuerst Grotius. Selbst Clericus erkennt an, dafs die Prädicate auf den Hiskias nur *sensu admodum diluto* passen. Unter den neueren Auslegern dagegen hat die Erklärung vom Hiskias mehrere Vertheidiger gefunden, unter Andern Hezel, Hensler, Paulus, den Verf. des exeg. Handb., Jahn (append. herm. II, p. 133 ff. vgl. die Widerlegung seiner gewaltsamen Erklärung bei Gesenius) und Gesenius, der diese Hypothese durch die Annahme modificirt hat, dafs der Prophet seine Messianischen Hoffnungen und Wünsche an den Hiskias geknüpft und die Realisirung derselben von ihm erwartet habe.

Sehen wir zuerst von dieser Modification ab, so wird es uns nur aus dogmatischer Befangenheit begreiflich erscheinen, wie man den König Hiskias für das Subject unserer Weissagung halten konnte. Gegen denselben und für den Messias sprechen hauptsächlich folgende Gründe.

1) Das Zeugnifs des N. T. Zwar behauptet Gesenius, man brauche sich um so weniger zur Annahme der Messianischen Erklärung zu entschliefsen, da dieselbe kein Zeugnifs des N. T. für sich habe; allein mit Unrecht. Denn müssen, wie wir gesehen haben, Cap. 8, v. 23 und 9, 1 nach dem Zeugnisse des N. T. und aus inneren Gründen von der Verherrlichung und den Segnungen erklärt werden, welche dem mit Schmach be-

deckten Galiläa durch den Messias zu Theil werden sollen, so läfst sich doch nicht wohl absehen, wie der v. 5. 6 geschilderte Urheber dieser Verherrlichung und dieser Segnungen ein Anderer seyn könne als der Messias.

2) Gegen den Hiskias entscheidet, dafs hier nicht etwa von einer blos dem Reiche Juda bestimmten Beglückung, sondern von einer Verherrlichung die Rede ist, welche vorzugsweise der zu dem Reiche der zehn Stämme gehörenden Provinz Galiläa zu Theil werden soll, worauf Hiskias gar keinen Einflufs hatte und haben konnte.

3) Gegen den Hiskias und gegen jeden irdischen Herrscher sprechen die Prädicate, welche dem grofsen Könige hier beigelegt werden. Treffend Herder (hebr. Poesie II, p. 437): „Konnte der Prophet deutlicher zu erkennen geben, worauf er ziele? Wahrlich auf keinen Hiskias, oder Hiskiassohn, als ob er ein Geburtscarmen schriebe; er redet von einem Könige, der alle Nahmen und Segen des Geschlechtes David auf sich trüge und die verheifsene glückliche goldene Zeit errichte." Betrachtet man auch die Weissagung nur als menschliche Vorahnung, wie konnte der Prophet, dem man ja sonst einen so grofsen politischen Scharfblick beilegt und aus demselben seine erfüllten Weissagungen erklären will, erwarten, dafs der damals etwa 10jährige Hiskias, der unter so ungünstigen Verhältnissen auftrat, die Hoffnungen, die er von dem zukünftigen Herrscher ausspricht, realisiren, sein Reich unendlich ausdehnen und eine ewige Herrschaft gründen werde? Wie konnte er dem Hiskias, einem schwachen Menschen, göttliche Prädicate beilegen und also der Majestät des Gottes zu nahe treten, dessen Diener er war? Nur durch eine unsinnige Schmeichelei, die dem Hiskias selbst als Satire erscheinen mufste, hätte Jesaias von dem Hiskias solches aussagen können; gegen jeden Verdacht derselben aber wird er durch seinen historisch constatirten Charakter gesichert. Wenn man sich darauf beruft, dafs ähnliche ideale Hoffnungen, oder Schmeicheleien auch Ps. 2. 45. 72. 110 von

Israelitischen Königen vorkommen, so setzt man fälschlich und weder den natürlichen Sinn dieser Psalmen, noch die Auctorität Christi und seiner Apostel achtend voraus, dafs diese Psalmen nicht vom Messias, sondern von einem irdischen Könige zu erklären seyen. Selbst bei den abgöttischen Völkern entstand die Beilegung göttlicher Nahmen und Prädicate an die Könige erst in einer späteren verdorbenen Zeit, und wie die Juden darüber urtheilten, möge das Beispiel des Josephus zeigen, der Arch. XIX, 8, 2 den Tod des Agrippa als Strafe dafür betrachtet, dafs er das Betragen des Volkes, das ihm als einem Gotte zurief, nicht mifsbilligte.

Für den Messias spricht 4) die Ähnlichkeit unserer Weissagung mit andern Messianischen Stellen, nahmentlich mit den angeführten Psalmen, besonders Ps. 72 und mit den übrigen Messianischen Weissagungen im 1sten Theile des Jesaias. Es werden hier dem Messias die Merkmahle beigelegt, die in den Messianischen Weissagungen beständig wiederkehren, der beständige Friede unter seiner Regierung, die grofse Ausdehnung derselben, ewige Herrschaft u. s. w.

Gegen den Hiskias ist 5) die Paralelstelle Cap. 7, 14. Wir haben schon früher auf die Ähnlichkeit beider Stellen aufmerksam gemacht und gezeigt, dafs beide sich auf ein und dasselbe Subject beziehen müssen. Kann nun Hiskias, wie allgemein zugestanden ist, nicht das Subject der ersteren Stelle seyn, so darf er auch hier nicht als Subject angenommen werden.

Gegen die Annahme aber, wodurch Gesenius die Erklärung vom Messias und vom Hiskias zu vereinigen gesucht hat, spricht, dafs sich kein analoges Beispiel anführen läfst, dafs ein Prophet seine Messianischen Hoffnungen an ein bestimmtes Subject, durch das sie nicht realisirt wurden, geknüpft hätte. War den Propheten gleich die Zeitferne unbekannt, welche sie von dem Messias trennte und mochten sie daher auch, ebenso wie die Apostel von der zweiten Zukunft Christi, glauben, dafs seine Erscheinung noch zu ihrer Zeit erfolgen könne, so läfst sich doch aus keiner Stelle erweisen,

dafs sie über das ihnen von oben Mitgetheilte hinausgehend, dieselbe als noch zu ihrer Zeit bestimmt bevorstehend vorher verkündet hätten. An den Hiskias aber konnte der Prophet seine Messianischen Hoffnungen um so weniger anschliefsen, als nach Cap. 7, 14 und nach unserer Stelle der Messias ein höheres übermenschliches Wesen seyn soll, wofür der Prophet den Hiskias doch wohl schwerlich halten wurde. Auch müfste man, die Ansicht von Gesenius als richtig angenommen, nun auch alle Messianischen Weissagungen des Jesaias auf den Hiskias beziehen, wodurch man sich in viele Ungereimtheiten verwickeln würde.

Die Gründe, welche man gegen die Messianische Erklärung vorgebracht hat, fallen bei gewonnener Einsicht in die Natur der prophetischen Anschauung von selbst weg. Der gewöhnlichste Einwand ist der: der ganze Zusammenhang erfordere ein gegenwärtiges, nicht ein zukünftiges Subject und man müsse daher das Ganze auf einen schon gebohrenen Prinzen aus der Königlichen Familie beziehen; allein richtig bemerkt dagegen schon Lowth, es sey beständige Sitte der Propheten zeitliche Errettungen mit geistlichen Errettungen in Verbindung zu setzen. So wie Jesaias im zweiten Theile immer die Befreiung aus dem Exil mit der Befreiung durch den Messias verbindet und von der ersteren auf die letztere übergeht, so wie er zu Ende von Cap. 10 den Untergang der Assyrer beschreibt und dann Cap. 11 plötzlich auf das Messianische Reich kommt, so bietet sich auch hier seinem Blicke plötzlich die höhere Wohlthat dar, nachdem er Cap. 8, v. 9. 10 die niedere geschildert hatte. Jede Errettung in der näheren Zukunft führte die Propheten zugleich auf die gröfste Errettung in der ferneren Zukunft, um derentwillen die nähere geschah und welche zugleich ihre Gewähr bildete. Die Zeitferne kommt dabei gar nicht in Betracht, weil sie von den Propheten, die alle Begebenheiten der Zukunft in ein Gemählde vereinigt schauen, nicht beachtet wird und ihnen unbekannt bleibt. — Ein anderer

Grund gegen die Messianische Erklärung, dafs hier politische Erwartungen zu Grunde liegen und von keinem moralischen Reiche die Rede sey, ist theils hervorgegangen aus falsch buchstäblicher Auffassung der Weissagung und Verkennung ihres bildlichen Charakters, theils aus Unkenntnifs der Natur des Reiches Christi, dessen König und Regent Christus in dem allereigentlichsten Sinne ist, nachdem er sich durch seine Erniedrigung und die durch dieselbe gestiftete Erlösung das Recht auf die Herrschaft erworben.

Cap. 11 u. 12.

Es bildet dieser Abschnitt einen Theil eines gröfseren Ganzen, welches mit Cap. 10, 5 beginnt. Der Inhalt dieses ganzen Stückes ist folgender: Der Prophet hatte in dem vorigen schon wiederholt das Unglück geschildert, welches die Assyrer, ein Werkzeug in der Hand des Herrn, zuerst über Israel, dann auch über Juda bringen sollten. Er hatte noch in dem vorigen, wenn gleich dem unsrigen nicht gleichzeitigen, doch gewifs nicht ohne Absicht mit ihm zusammen gestellten Stücke, Cap. 9, 7 — 10, 4, wahrscheinlich verfafst, als die mit den Israeliten verbündeten Syrer schon von den Assyrern besiegt worden, den Israeliten die wegen ihrer Verbrechen bevorstehende Verheerung ihres Landes und die endliche gänzliche Vernichtung ihres Staates gedroht. Diese Drohung war in dem Zeitraum, welcher zwischen unserer Weissagung und der vorigen verflossen, schon in Erfüllung gegangen. Der König Tiglathpilesar war nach Eroberung Syriens in das Reich der 10 Stämme eingebrochen und hatte einen Theil seiner Bewohner in die Gefangenschaft fortgeführt, Salamassar hatte später Samariah eingenommen und dem Reiche der zehn Stämme fast ganz ein Ende gemacht, indem nur wenige Bürger desselben im Lande zurück gelassen wurden. Auch Juda hatte schon unter Ahas viel von den Assyrern erlitten, bei denen es thörichterweise

die Hülfe gesucht, welche Jesaias vergeblich allein bei Gott zu suchen ermahnt hatte. Gröfseres Unglück stand für dasselbe von dieser Seite noch zu befürchten. Unter diesen Umständen trat der Prophet auf und hielt die gegenwärtige Rede, deren Zweck es ist, den gesunkenen Muth des Volkes zu beleben, es zu erheben zum festen Vertrauen auf seinen Gott, der zwar schwere Strafgerichte über dasselbe verhängen kann, weil nach dem in der Theokratie herrschenden Gesetze der sichtbaren Vergeltung Sünde und Abfall nicht unbestraft bleiben dürfen, der aber nimmer sein Volk ganz untergehen lassen wird, weil seine Bestimmung, den Messias unter sich aufzunehmen, noch nicht erfüllt worden.

Die ganze Rede ist erfreulichen Inhaltes; zu drohen brauchte der Prophet nicht mehr, weil seine frühere Drohung schon in Wirklichkeit übergegangen und alles vor dem bevorstehenden Einbruche des Königs von Assyrien in Schrecken war. Eine doppelte Befreiung des Bundesvolkes bietet sich dem Propheten in der inneren Anschauung dar; die letztere und gröfsere dient zur Bestätigung der ersteren, indem sie dieselbe voraussetzt.

Der erste Theil Cap. 10, v. 5 — 35 ist hauptsächlich gegen den König von Assyrien gerichtet. Dieser hatte, uneingedenk seiner Bestimmung ein Werkzeug in der Hand Gottes zu seyn zur Bestrafung seines abtrünnigen Volkes, sich selbst alle seine Siege zugeschrieben; er glaubte mit leichter Mühe das Bundesvolk ganz besiegen zu können und spottete in frechem Übermuthe des allmächtigen Gottes Israel, als eines Ohnmächtigen, der seinem Volke nicht helfen könne. Darum soll schwerer Untergang ihn treffen. V. 5 — 27. Zwar wird es ihm gelingen bis vor Jerusalem zu dringen; aber wenn er sich anschickt, die Stadt einzunehmen, wird die von Jehovah gesendete Strafe ihn ereilen. V. 28 — 34. Wie auffallend diese Weissagung geschichtlich bestätigt wurde ist bekannt. Vgl. Cap. 37.

Der

Der zweite Abschnitt Cap. 11. 12 steht mit dem vorigen in der engsten Verbindung. Dies geht schon hervor aus dem Vav copulativum, womit er beginnt, dann daraus, dafs sich das Bild in dem ersten Verse dieses Capitels offenbar auf das Bild in den letzten Versen des vorigen bezieht; die Assyrer waren dort mit einem stattlichen Walde verglichen worden, der durch Jehovahs Hand abgehauen werden soll; hier dagegen erscheint das Haus Davids als ein abgehauener Stamm, aus dessen Wurzeln ein kleines Reis aufschiefsen und anfangs unscheinbar, zu einem stattlichen Baume emporwachsen werde. Es beschäftigt sich dieser Abschnitt fast ganz mit der Schilderung der herrlichen Eigenschaften des grofsen Wiederherstellers und Königes und der Beschaffenheit seines Reiches. Daraus haben Reinhard u. A. einen Beweis gegen jede Verbindung mit dem Vorhergehenden entnehmen wollen; aber ganz mit Unrecht, da es ja Sitte der Propheten ist, an die Schilderung der niederen, in der näheren Zukunft bevorstehenden Befreiung, die Schilderung der höheren und ferneren anzuknüpfen.

Der Inhalt ist folgender. Aus der in gänzliche Niedrigkeit versunkenen Familie Davids wird dereinst ein Herrscher erstehen, der anfangs gering und unscheinbar zu grofser Herrlichkeit gelangen wird. Der Geist Gottes, der sein bleibendes Eigenthum werden soll, wird ihn mit allen Gaben ausrüsten, deren er zur Führung seines Amtes bedarf. Durch denselben wird es ihm leicht werden die Frommen und Gottlosen von einander zu unterscheiden; er wird in das Innere blicken und daher nicht, wie weltliche Könige, durch den äufseren Schein geblendet werden. Während er sich der unterdrückten Unschuld annimmt und denen Recht verschafft, die sich selbst kein Recht verschaffen können, wird er die Gottlosen, nicht etwa, wie weltliche Könige pflegen, durch äufsere Strafen, sondern durch sein blofses Wort vernichten; nicht weltliche Pracht, sondern Gerechtigkeit und Treue wird sein schönster Schmuck seyn. V. 1 — 5. Nachdem der Prophet also die Person des

grofsen Wiederherstellers geschildert hat, geht er zur Beschaffenheit seines Reiches über. Unter seiner Regierung wird selbst in der unvernünftigen Schöpfung aller Unfriede und alle Zerstöhrung aufhören, welche durch die Sünde in dieselbe hineingekommen; kein Frevel, keine Sünde wird mehr begangen werden; sein Reich wird nicht blofs über das alte Bundesvolk sich erstrecken; die Heidenvölker, früher den Götzen zugethan, werden sich voll Ehrfurcht an ihn wenden. V. 6 — 10. Während der Prophet in dem ersten Theile des Capitels mehr von dem Messias im Allgemeinen und seinem Reiche geredet hatte verkündet er v. 11 — 16 unter der Hülle theokratischer Bilder, was er speciell dem Bundesvolke leisten werde, für welches ja die Weissagung zunächst bestimmt war. Die Aufnahme der, wie der Prophet voraussieht, in den Zeiten der Erscheinung des Messias in den verschiedensten Ländern zerstreuten Juden, wie sie theils schon erfolgt ist, theils noch vor Ende des gegenwärtigen Weltlaufes erfolgen wird, schildert er unter dem Bilde einer Zurückführung derselben in das heilige Land, den damahligen Sitz des Reiches Gottes, das sich in der Anschauung des Propheten nicht anders als an dasselbe geknüpft darstellen kann; die Eintracht und Liebe, welche die Glieder des Bundesvolkes zur Zeit des Messias mit einander verbinden wird, unter dem Bilde der Aufhebung der verderblichsten Trennung der früheren Geschichte, der Feindschaft zwischen Ephraim und Juda; das Glück, dessen sich das Volk erfreuen soll, unter dem aus dem glücklichen Davidischen Zeitalter entnommenen Bilde einer Besiegung der feindlichen Nachbarvölker; die Wegräumung aller Hindernisse, welche dem Heile des Volkes im Wege standen, unter dem aus der Geschichte der Befreiung aus Ägypten entnommenen Bilde einer Austrocknung des rothen Meeres und des Euphrat. Cap. 12 enthält dann ein Danklied, welches der Prophet den Geretteten in den Mund legt.

Mehrere neuere Gelehrte (Vater, commentatio in Jes. XI, Rosenmüller und De Wette Einl. p. 234) haben die Ächtheit

von Cap. 11. 12 theils ganz, theils theilweise bezweifelt. Vertheidigt ist sie dagegen von Beckhaus, Integrität der prophetischen Schriften p. 77 ff. Jahn Einl. II, 474. Bertholdt Einl. p. 1392. Gesenius z. d. St. Der einzige einigermaafsen scheinbare Einwurf gegen die Ächtheit ist der, dafs der Prophet v. 1 von der Davidischen Königsfamilie als in gänzliche Niedrigkeit versunken, und von den Juden eben so wohl wie von den Israeliten v. 11 f. also redet, als ob sie schon in die fernsten Länder ins Exil fortgeführt seyen. Dieser Grund konnte auch von Gesenius von seinem Standpuncte aus nicht gehörig widerlegt werden. Er verliert aber alle Bedeutung, sobald wir hier die in der Einleitung zum zweiten Theile zu begründende Bemerkung anwenden, dafs die Propheten sich häufig in die Zukunft versetzen, welche ihnen dann in der inneren Anschauung zur Gegenwart wird. So schildert der Prophet auch hier nicht die Lage der Dinge, zu seiner, sondern zu der Zeit, wo der grofse verheifsene Wiederhersteller erstehen sollte.

Die Beziehung der Weissagung auf den Messias ist so deutlich, dafs nach dem Vorgange des chald. Paraphrasten die meisten, Jüdischen Ausleger, namentlich Jarchi, Abarbanel und Kimchi sie vertheidigen. Ihre Zeugnisse finden sich gesammelt in einer Schrift von Seb. Edzardi, *undecimum cap. Esaiae Christo vindicatum adversus Grotium et sectatores ejus, imprimis Herm. v. d. Hardt. Hamb.* 1696. Unter den neueren Auslegern ist sie vertheidigt worden von Michaelis, Döderlein, Koppe, Lowth, Kube, Beckhaus (Integrität der proph. Schr. p. 77 ff.) Reinhard (explanatio loci Jes. XI, v. 1 — 5. Wittemb. 1783, wieder abgedr. in Velthusen, Kuinöl, Ruperti Comment. theol. V. 1 und in Reinhards opusculis theol. ed. Poelitz v. II.) v. d. Palm, Dereser, Jahn (append. Hermeneut. II. p. 123 sqq.) u. A. Gewissermaafsen gehören zu den Vertheidigern dieser Erklärung auch Eichhorn, Bauer, De Wette und Gesenius, obgleich sie nicht den historischen, sondern nur einen idealen Messias in der Weissagung verkündet finden.

Dennoch aber haben mehrere Ausleger sich bewogen gefunden, die natürliche Erklärung zu verlassen und ein anderes Subject aufzusuchen. Nur Wenigen hat sich die abgeschmackte keine weitere Berücksichtigung verdienende Erklärung vom Serubabel empfohlen.*) Mehrere und berühmtere Anhänger dagegen hat die Erklärung vom Hiskias gefunden. Ihrer erwähnt schon Ephraem Syrus; unter den Juden folgten ihr Moses Hakkohen und Abenesra; unter den christlichen Auslegern war Grotius der erste, der sich zu ihr bekannte, doch also, dafs er zugleich eine höhere Beziehung auf den Messias annahm *(Redit ad laudes Ezechiae, sub quibus sublimiores latent Messiae laudes.)*. Ihm folgte Dathe; die alleinige Beziehung auf den Hiskias behauptete Hermann v. d. Hardt in einer 1695 erschienenen Schrift, welche confiscirt wurde; unter den neueren Auslegern Bahrdt, Hezel, Paulus, Hensler, Augusti, Holzapfel u. A.

Unzureichend sind die Gründe, welche von diesen Auslegern und von denen, welche die Erklärung von dem idealen Messias vertheidigen, gegen die streng Messianische Erklärung vorgebracht worden. Sie sind grofsentheils hervorgegangen aus Verkennung des bildlichen Charakters der prophetischen Rede. So sagt Gesenius: „Züge als v. 4. 5 schliefsen jeden anderen als einen politischen Messias und König des Israelitischen Staates aus." Allein wir haben schon in der allgemeinen Einleitung gezeigt, dafs Personen des A. B. nothwendigerweise das Substrat bilden mufsten, an welches sich in der Anschauung der Propheten die Idee des Messias anschlofs, sich in ihnen gleichsam verkörperte. So wie nun an andern Stellen der Messias als Prophet und Hohenpriester erscheint, weil sich dem Propheten derjenige Theil seines Berufes darbot, welcher mit

*) Sie wird schon von Theodoret erwähnt: ἄξιον δὲ ἐρωτῆσαι τὴν Ἰουδαίων ἐμβρόντησίαν, οἳ τῷ Ζοροβάβελ ταύτην προσαρμόζουσι τὴν προφητείαν.

dem Berufe der Propheten und Hohenpriester unter dem A. B. Verwandschaft hatte, so erscheint hier und an zahlreichen andern Stellen der Propheten der Messias unter dem Bilde eines Königes, weil sich dem Propheten derjenige Theil seines Berufes darbietet, der mit dem, königlichen innere Verwandtschaft hat. Man darf nicht aufser Augen lassen, dafs die ganze Weissagung, die Andeutung der anfänglichen Niedrigkeit in v. 1 abgerechnet, auf den verherrlichten Messias geht; dafs man daher was hier von dem zukünftigen gesagt wird, nicht vergleichen darf mit dem was das N. T. von dem erschienenen im Stande der Erniedrigung, sondern es vergleichen mufs mit dem, was es vom Erhöhten aussagt, der zur Rechten des Vaters die Herrschaft führt; dann wird sich nach Abzug der theokratischen Einkleidung vollkommne Übereinstimmung finden.

Die Gründe für die Erklärung vom Messias und gegen die Erklärung vom Hiskias sind folgende.

1) Die Messianische Erklärung hat das Zeugnifs der Tradition für sich, welche uns der Chaldäische Paraphrast aufbewahrt hat. Er übersetzt den ersten Vers: וְיִפֹּק מַלְכָּא מִבְּנוֹהִי דִּישַׁי וּמְשִׁיחָא מִבְּנֵי בְנוֹהִי יִתְרַבֵּי. Auch das N. T. zeigt dafs die Erklärung vom Messias die gewöhnliche war; auch ohne ausdrückliche Citation werden aus ihr entnommene Benennungen dem Messias beigelegt, vgl. Apoc. 5, 5. 22, 16 ἡ ῥίζα Δαβίδ. — Dazu kommen dann die bestimmten Zeugnisse des N. T., welche erweisen, dafs die traditionelle Erklärung von den Verff. desselben gebilligt wurde. Röm. 15, 12 führt Paulus diese Weissagung an und erweist aus ihr die Berufung der Heiden. 2 Thess. 2, 8 bedient sich Paulus der Worte von v. 4 und legt das in ihm Ausgesagte dem Messias bei.

2) Auf den Messias führt jeden Unbefangenen die Vergleichung der Paralelstellen. Wir wollen hier aus der grofsen Masse nur einiges anführen. Der Messias erscheint hier unter dem Bilde eines Sprösslings oder Schöfslings. Dies ist aber ein

so gewöhnliches Bild zur Bezeichnung des Messias, dafs der Nahme Sprösling fast gradezu zum Nomen proprium desselben wurde. Vgl. zu Cap. 4, 2. Eine sehr auffallende Ähnlichkeit aber mit v. 1 unsers Cap. bietet Cap. 53 v. 1 dar, wo der Messias ebenso wie hier zur Bezeichnung seiner anfänglichen Niedrigkeit mit einem schwachen und dünnen Reise verglichen wird. Die Weissagungen Cap. 2. Cap. 4 u. 9 haben mit der unsrigen die gröfste Ähnlichkeit, und sie kann nur gezwungen auf ein anderes Subject bezogen werden. Ebenso die Weissagung Micha 5, 1. Überhaupt sind die Aufnahme der Heidenvölker in das Reich Gottes, die Heiligkeit seiner Glieder, die Aufhebung alles Unfriedens Züge, welche in den Messianischen Weissagungen beständig wiederkehren.

3) Es sind in der Weissagung einige Züge eingeflochten, welche auf eine mehr als menschliche Würde ihres Subjectes führen. Nach v. 4 tödtet derselbe die Gottlosen, nicht etwa wie irdische Könige pflegen, durch äufsere Mittel, sondern durch sein blofses Wort, ein Ausdruck der sonst vom Jehovah gebraucht wird. Nach v. 10 werden die Heidenvölker sich zu ihm versammeln, um ihm religiöse Ehrfurcht zu beweisen.

4) Es geht aus Cap. 10, v. 11 hervor, dafs das ganze Stück nicht vor dem 6ten Jahre des Hiskias verfafst seyn kann. Denn in diesem Jahre erfolgte die Eroberung Samarias, welche an dieser Stelle als schon geschehen vorausgesetzt wird. Es läfst sich sogar aus manchen Gründen wahrscheinlich machen, dafs die Weissagung nicht lange vor dem Einfalle des Sanherib in Juda im 14ten Jahre des Hiskias abgefafst seyn kann, welcher den Zeitpunct bildet, vor welchem die Weissagung verfafst seyn mufs, weil er hier noch als zukünftig vorher verkündet wird. Hiskias hatte also jedenfalls schon eine geraume Zeit regiert, als die Weissagung bekannt gemacht wurde. Er kann daher schon deshalb nicht Subject unserer Weissagung seyn, weil hier ein künftiger Sprofs Davids verheifsen wird. Zwar suchen sich die Vertheidiger der Erklärung vom Hiskias da-

durch zu helfen, dafs sie die Verba in v. 1 als Praeterita nehmen und das Übrige dann als Gegenwart und Zukunft auffassen. Aber treffend bemerkt dagegen Gesenius: „Die Auffassung der Stelle theils als Gegenwart, theils als Zukunft scheint doch unzulässig und willkührlich, besonders wenn man das Stück in Verbindung setzt mit Cap. 10, wie schon das Wav v. 1 וְיָצָא gebietet. Wie die abwechselnden Praeterita, Futura und Participien dort beständig (s. bes. v. 34) von der Zukunft zu fassen sind, so auch hier; und nach der herrschenden Consecutio temporum kann וְיָצָא mit einem Futuro im paralelen Gliede nicht anders genommen werden." Da das Stück erst lange nach dem Regierungsantritte des Hiskias verfafst ist, so fällt auch die Behauptung Henslers weg, welcher meint, die Stelle lasse sich, auch wenn man sie im Futuro übersetzen wollte, doch vom Hiskias verstehen; es könne in derselben der Gedanke liegen, er werde einst den Thron seiner Väter einnehmen und weise regieren.

5) Wenn schon die Beziehung von Cap. 9 auf den Hiskias uns deshalb als unstatthaft erschien, weil der Prophet das dort ausgesagte nur vermöge einer unsinnigen Schmeichelei dem Hiskias beilegen konnte, so tritt dieser Grund hier noch weit stärker ein. Zur Zeit der Abfassung jener Weissagung war Hiskias noch nicht erwachsen und es liefse sich, abgesehen von dem wahren Begriffe eines Propheten, noch eher denken, wie sich an seine Person ideale Hoffnungen schliefsen konnten. Wie konnte Jesaias aber zu einer Zeit, da Hiskias schon lange regiert hatte, ihm, der zwar ein frommer, aber sonst nicht sehr ausgezeichneter König war, welcher den Rath des Propheten so sehr nöthig hatte, Gaben des göttlichen Geistes beilegen, wie sie selbst einem David nur durch Schmeichelei beigelegt werden konnten? wie durfte er erwarten, dafs unter seiner Regierung das goldne Zeitalter eintreten und alle Sünde aufhören, wie, dafs alle Heidenvölker sich zu ihm sammeln würden?

6) Dafs der Prophet nicht von einem gegenwärtigen, son-

dern von einem zukünftigen Sprößling Davids redet, geht hervor aus v. 1. Das Subject der Weissagung wird in demselben dargestellt unter dem Bilde eines anfangs schwachen Schößlings, der aus den Wurzeln eines abgehauenen Stammes hervorsproßt. Dadurch wird offenbar angedeutet, daß das Davidische Königshaus zur Zeit der Erscheinung des großen Erwarteten ganz herabgekommen und in Niedrigkeit versunken seyn solle. Dies paßt nicht auf den Hiskias, wohl aber auf Christum. Gesenius wendet dagegen ein, Wurzelschößlinge schießen auch aus den Wurzeln noch lebender Bäume auf und man habe daher nicht grade an einen abgehauenen Stamm zu denken. Allein grade von einem abgehauenen Stamme ist, wie wir bei der Erklärung sehen werden, die Rede; das Bild würde sonst fürwahr auch sehr unpassend gewählt seyn. Dazu kommt, daß schon darin, daß der Sprößling nicht aus dem Stamme Davids, sondern Jsais entstehen soll, angedeutet wird, daß die königliche Familie alsdann in die Dunkelheit des Privatstandes zurückgesunken seyn soll. Gesenius meint ferner, die Davidische Dynastie könne auch schon zur Zeit des Jesaias mit einem abgehauenen Baume verglichen werden; allein man sieht nicht ein mit welchem Rechte. Die Davidische Familie behauptete damals noch ihre volle Würde; das Unglück unter Ahas hatte nicht sowohl die Davidische Familie, als das ganze Volk betroffen; die Vergleichung mit einem bis auf die Wurzel abgehauenen Stamme kann doch natürlicherweise nicht das bloße Herabkommen der Davidischen Dynastie, sondern nur das gänzliche Aufhören ihrer Herrschaft bezeichnen. Allerdings ist, wie Gesenius behauptet, der Bestand des Reiches Juda in dem Orakel vorausgesetzt, obgleich der Prophet einen großen Theil des Volkes durch alle Länder zerstreut sieht; aber daß man damit das Fortbestehen des Davidischen Königshauses nicht als nothwendig verbunden setzen dürfe, zeigt die Lage der Dinge zur Zeit der Erscheinung Christi, wo grade wie es hier geschildert wird, das Reich Juda fortbestand, die Davidische

Familie aber längst die Herrschaft verloren hatte. Wenn Gesenius sich darauf beruft, dafs auch Jesaias Zeitgenosse Amos (8, v. 11) schon von einer verfallenen Hütte Davids rede, so sieht man leicht, dafs auch dieser nicht die Lage der Dinge zu seiner, sondern zu der Zeit des grofsen Wiederherstellers schildert, welche er an der angeführten Stelle verkündet.

7) V. 12 ff. wird die Rückkehr, nicht blos der Glieder des Zehnstämmereiches, sondern auch der Juden, aus allen Ländern der Erde, wohin sie zerstreut worden, vorherverkündet. Dies mufs sich auf eine weit spätere Zeit beziehen, als auf die des Hiskias; denn zu seiner Zeit war noch gar keine Wegführung der Juden vorgefallen. Was Gesenius dagegen bemerkt hat, wird bei der Erklärung widerlegt werden.

So wie in den meisten Messianischen Weissagungen, so ist auch hier auf die zeitliche Entwickelung des Messianischen Reiches keine Rücksicht genommen. Alles ist daher erst dem Anfange nach erfüllt und die vollkommene Erfüllung steht erst in der Zukunft bevor, in der, nachdem die Fülle der Heiden in das Reich Gottes eingegangen und das abtrünnige Israel bekehrt worden, auch in der äufseren Natur die Folgen des Sündenfalls aufgehoben werden sollen.

V. 1. Ganz anders beginnt der Prophet, wie das so eben verkündete Schicksal der Assyrer, wird das Schicksal des Davidischen Königshauses seyn; die Assyrer werden erniedrigt, da sie am erhabensten waren; das Davidische Königshaus wird erhöht werden, wenn es am tiefsten erniedrigt seyn wird. — Und es geht eine Ruthe auf von dem Stamme Jsai; ein Reis aus seiner Wurzel bringet Frucht. Das Wort חֹטֶר kommt aufserdem nur noch Prov. 14, 3 vor und bedeutet dort eine Ruthe. Aram. חוּטְרָא baculus. Arab. خطر Zweig. Das Bild eines Sprösslings für Abkömmling ist ein sehr gewöhnliches, vgl. zu Cap. 4, 2 und die Beispiele aus auswärtigen Schriftstellern bei Reinhard z. d. St. Hensler sucht zu bewei-

sen, גֵּזַע bedeute keinen abgehauenen Stamm, truncum, sondern Stamm überhaupt, stipitem. Allein dagegen spricht 1) die Etymologie; das Wort kommt her von גזע = גרע abhauen. 2) der Hebräische Sprachgebrauch; das Wort kommt aufserdem nur noch Hiob 14, v. 8 und Jes. 40, 24 vor. An der letzteren Stelle wollen ihm zwar einige Ausleger die Bedeutung Stamm überhaupt beilegen; allein ganz mit Unrecht. Vgl. Rosenmüller z. d. St. 3) der Zusammenhang. Es heifst im zweiten Gliede: ein Schöfsling aus seiner Wurzel wird Frucht tragen; will man dies nicht ganz unpassend von einem wilden Schöfsling erklären, der neben einem noch stehenden Baume aus der Wurzel aufschiefst, so wird man sich einen bis auf die Wurzel abgehauenen Stamm zu denken haben. 4) die Dialecte; auch im Talmud, und im Syrischen hat das Wort die Bedeutung truncus. Im Arab. hat das Stammwort جذع die Bedeutung secuit. Bei allen diesen Gründen kommt es wenig in Betracht, dafs das Arab. جِذْع, zuweilen in weiterer Bedeutung vom Stamme steht. Auch Aquila, Symmachus und Theodotion übersetzen hier κοφμὸς, truncus. Vgl. Michaelis supplem. I. p. 291. Es fragt sich, warum der Messias hier als Sprofs Jsais erscheint, während er an andern Stellen Sprofs Davids genannt wird. Vitringa sucht den Grund darin, dafs der Messias zu Bethlehem gebohren werden solle, welches der Sitz des Isai, nicht aber des David war. Vgl. Micha 5, 1. Allein dem Bilde weit angemessener bemerken Andere, der Prophet wolle dadurch andeuten, dafs die Davidische Familie also herunter gekommen seyn werde, dafs sie eher nach ihrem niedrigen, als nach ihrem königlichen Ahnherrn benannt zu werden verdiene. Calvin: *Davidem ipsum non nominat, sed potius Isai. Adeo enim imminuta erat illius familiae dignitas, ut rusticana potius et ignobilis, quam regia videretur.* נֵצֶר Zweig, Sprösling. Das suff. in מִשָּׁרָשָׁיו bezieht sich auf den Stamm Jsais.

Das: ein Sprösling aus seinen Wurzeln wird Frucht tragen ist s. v. a ein aus seinen Wurzeln hervorgegangener Sprösling wird zu einem stattlichen, fruchttragenden Baume emporwachsen. Durch dieses Bild wird angedeutet, dafs der Messias, ehe er zur Herrlichkeit gelange, gering und niedrig seyn werde. Eine Paralelstelle ist Ezech. 17, v. 22. 23. Dort wird der Messias mit einem zarten Reise verglichen, welches auf einem hohen Berge durch Jehovah gepflanzt, Zweige gewinnt und Früchte bringt, so dafs alle Vögel unter ihm wohnen. Es bedarf übrigens kaum der Erinnerung, dafs in dem Verse Bild und Sache in einander geflossen sind. In einer Paraphrase würde man ihn also geben müssen: „so wie ein umgehauener Baum einen jungen Wurzelschösling treibt, der anfangs unansehnlich, bald zu einem stattlichen fruchttragenden Baume emporwächst, so wird aus der in Verachtung und Niedrigkeit begrabenen Familie ein König erstehen, der anfangs geringe und unbeachtet, nachher zu grofser Herrlichkeit gelangen wird." Dadurch dafs die Ausleger diese Verwechselung von Bild und Sache nicht beachtet haben, sind sie zu vielen unrichtigen Erklärungen verleitet worden; so fragt z. B. Vitringa, wer die Wurzeln des Davidischen Hauses seyen und will darunter die ansehnlichsten Glieder des Davidischen Hauses verstehen; Joh. H. Michaelis erklärt das יִפְרֶה durch *spirituali sobole augebitur* u. s. w.

V. 2. Es ruhet auf ihm der Geist Jehovahs, der Geist der Weisheit und Einsicht, der Geist des Rathes und der Stärke, der Geist der Erkenntnifs und der Furcht des Jehovah. Der Sinn: er wird ein reiches Maafs des göttlichen Geistes besitzen und als einzelne Äufserungen desselben die genannten Vollkommenheiten. Der Geist Jehovahs der Geist der Weisheit nämlich ist s. v. a. der Geist Jehovahs, welcher die Weisheit u. s. w. verleiht. Der Genitiv ist nicht ein Genitiv des Besitzes, sondern der Wirkung. So Ps. 4, 2 אֱלֹהֵי צִדְקִי, der Gott meiner Gerechtigkeit. 2 Cor.

1, 3: ὁ θεὸς πάσης παρακλήσεως. Fälschlich versteht Reinhard, der sich bei der ganzen Erklärung des Verses von der falschen Hypothese leiten läfst, dafs der Messias in demselben als Prophet geschildert werde nach dem Vorgange des Chaldäers unter רוּחַ יְהוָה speciell den prophetischen Geist, mit Vergleichung von Stellen wie Cap. 42, 1. 61, 1. Wir sahen schon, dafs der Messias hier nicht als Prophet, sondern als König geschildert wird. רוּחַ יְהוִה, unterschieden von רוּחַ אֱלֹהִים, insofern Elohim der allgemeine, Jehovah der theokratische Nahme Gottes ist, ist die Kraft mit welcher Gott seine Werkzeuge zur Förderung seines Reiches ausrüstet und ihre natürlichen Gaben erhöht und heiligt, die dem theokratischen Künstler Kunstfertigkeit, dem Propheten Weissagung, dem theokratischen Könige Weisheit und alle Herrschertugenden verleiht. Vgl. 1 Sam. 16, 13. Calvin: *Tametsi Christus his donis minime indigebat, quia tamen induit carnem nostram, oportuit ipsum his locupletari, ut deinde participes efficeremur omnium bonorum.* Vielleicht liegt darin, dafs dem Messias zuerst der Geist Jehovahs überhaupt beigelegt wird, dann erst einzelne Gaben beispielsweise genannt werden, eine Andeutung, dafs der Messias, nicht wie alle übrigen theokratischen Werkzeuge, sich blos einzelner Gaben erfreuen werde. Theodoret: *τῶν μὲν γὰρ προφητῶν ἕκαστος μερικήν τινα ἐδέξατο χάριν, ἐν αὐτῷ δὲ κατῴκησε πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς, καὶ κατὰ τὸ ἀνθρώπινον δὲ πάντα εἶχε τοῦ πνεύματος τὰ χαρίσματα.* Obgleich das Verbum נוּחַ auch sonst von dem göttlichen Geiste gebraucht wird, wenn er sich des Gemüthes bemächtigt, vgl. Numer. 11, 25, so scheint es doch hier mit besonderem Nachdruck zu stehen. Die Propheten wurden von dem Geiste gewaltsam ergriffen und dann wieder verlassen; bei dem Messias sollen die Wirkungen des Geistes gleichmäfsig und bleibend seyn. Dasselbe was Jesaias durch das Verbum נוּחַ drückt Johannes durch das Verbum *μένειν* aus. Joh. 1, 32.

33. 14, 16. 17, wahrscheinlich mit bestimmter Beziehung auf unsere Stelle. Hieronymus: *in quo requievit spiritus domini id est aeterna habitatione permansit, non ut avolaret et rursum ad eum descenderet, sed juxta Joannis baptistae testimonium, jugiter permaneret.* Hinsichtlich der einzelnen genannten Gaben ist zu bemerken, dafs es hier nicht die Absicht des Propheten ist, alle Vollkommenheiten des Messias aufzuführen; vielmehr nennt er nur einige, nachdem er alle übrigen in dem allgemeinen, der Geist Jehovahs, beschlossen hat. So fehlt hier z. B. die Gerechtigkeit. Ferner darf man nicht von dem Grundsatze ausgehen, dafs alles hier Angegebene mit philosophischer Genauigkeit von dem Propheten unterschieden worden sey. Solche genaue Unterscheidungen finden sich überhaupt nicht bei den Hebräern, bei denen die lebendige Sichdurchdringung der Eigenschaften des Geistes und das Ineinander des Theoretischen und Practischen sich auch in der Sprache ausgeprägt hat. Ein gewisser Unterschied findet freilich zwischen den gewählten Ausdrücken statt, doch nicht also dafs jede Beziehung die andere ausschlösse. Vielmehr schliefst die erste Eigenschaft, die חָכְמָה schon fast alle übrigen mit in sich. Der Begriff der Weisheit ist nämlich bei den Hebräern sehr weit. Sie ist ihnen immer zugleich practisch und theoretisch. Sie umfafst die Wissenschaft des Guten und Anzustrebenden, und eine dieser Wissenschaft gemäfse Gesinnung und Handlungsweise. Sie schliefst sogar auch die Klugheit, oder das Vermögen mit in sich, zu den besten Zwecken die besten Mittel zu wählen. Die חָכְמָה ist hier zu einem Paare verbunden mit der בִּינָה der Einsicht, Beurtheilungs- und Unterscheidungsgabe, Scharfsinn. Ein beziehungsweiser Unterschied findet insofern zwischen beiden statt, als die erstere mehr die mit dem Sittlichen zusammenhängende, die letztere mehr die rein theoretische Virtuosität des Erkennens bezeichnet. — Während das erste und letzte Paar von Eigenschaften solche enthält, welche der König als Mensch besitzen mufs, enthält das zweite Paar solche, welche den Kö-

nigen als solchen, zur glücklichen Führung ihrer Regierung vorzugsweise erforderlich sind. עֵצָה Rath, bezeichnet das Vermögen der weisen und schnellen Entschliefsung auch in den schwierigsten Fällen: גְּבוּרָה Stärke, das Vermögen, das Beschlossene mit Kraft durchzuführen; der grofse König soll mächtig seyn in Rath und That. An kriegerische Tapferkeit darf man bei der גְּבוּרָה schon deshalb nicht denken, weil das Reich des Messias ein Reich des Friedens seyn soll; gegen die Gottlosen bedarf er keiner irdischen Tapferkeit und keiner irdischen Waffen, sondern er tödtet sie, wie dies v. 4 gesagt wird, durch den Hauch seines Mundes. So wie hier עֵצָה und גְּבוּרָה zusammengestellt werden, so wird Cap. 9, v. 5 der Messias in Bezug auf die erste Eigenschaft יוֹעֵץ Rathgeber, in Bezug auf die zweite אֵל גִּבּוֹר, starker Gott, genannt. Reinhard, von dem falschen Grundsatze ausgehend, dafs alle Attribute einen Propheten bezeichnen, versteht עֵצָה von der Weissagungsgabe; ebenso Jahn. Dem גְּבוּרָה gibt er die specielle Bedeutung der Kraft Wunder zu thun, beides gegen den Zusammenhang und Sprachgebrauch, obgleich die Kraft Wunder zu thun allerdings in der allgemeinen Eigenschaft der Stärke mitbegriffen ist. — Das letzte Paar von Eigenschaften bilden die Erkenntnifs und die Furcht Jehovahs (bei dem דַּעַת ist aus dem folgenden יְהוָה zu ergänzen); beide geben zusammen den Begriff der Religion, insofern dieselbe 1) ein Erkennen Gottes, 2) eine dieser Erkenntnifs gemäfse Gesinnung umfafst. Beides wird in der Schrift immer als verbunden gesetzt; ohne die Furcht Gottes, welche die Liebe zu ihm nicht ausschliefst, sondern in sich fafst, ist keine wahre Erkenntnifs Jehovahs möglich. Daher dienen auch an andern Stellen die Ausdrücke, welche hier zur Bezeichnung des Theiles gebraucht werden, zur Bezeichnung des Ganzen. Vgl. Ps. 19, 9. Hos. 4, v. 1. 6, v. 6.

V. 3. Leicht wird er die Gottesfurcht erken-

nen; er wird nicht richten nach dem seine Augen sehen, nicht strafen nach dem seine Ohren hören. Das Verbum ריח wird theils mit dem Accus. der Sache, theils wie hier mit der Präp. ב construirt. Das Riechen steht hier uneigentlich von leichter und penetranter Beurtheilung und Erkenntnifs. Das Verbum kommt auch sonst in uneigentlicher Bedeutung vor; so Hiob 39, 25 wo es vom Pferde heifst: „es riecht von ferne die Schlacht." Auch in andern Sprachen wird das Riechen uneigentlich gebraucht, wenn jemand das, was verborgen zu seyn scheint, aus gewissen Kennzeichen erräth. So das odorari häufig bei Cicero. Der Sinn ist also: der König dessen Einsicht und Weisheit im vorigen Verse gepriesen worden, werde die Gabe der Geisterprüfung in so hohem Grade besitzen, dafs er auf den ersten Anblick die Frommen und die Gottlosen unterscheiden werde. Vgl. Joh. 1, 48. 49. Luc. 7, 39. Für diese Erklärung spricht 1) dafs das Verbum הריח offenbar dem מראה עיניו im zweiten, und dem משמע אזניו im dritten Gliede entspricht und daher die Bedeutung riechen haben mufs. 2) Dafs alsdann das zweite und dritte Glied sehr wohl zu dem ersten passen, indem sie nur eine weitere Ausführung desselben enthalten. Man kann dem Verbo zugleich den Nebenbegriff des Wohlgefallens geben, den die Verba sensuum häufig haben, wenn sie mit ב verbunden werden, הריח mit ב mit Wohlgefallen riechen Exod. 30, 38. Lev. 26, 31. Diese Erklärung geben Vitringa, Lowth u. Kocher: *Imbutos dei timore, quo solo delectabitur, nunquam fallente judicio nec illusuris sensibus ab impiis discernet.* — Gewissermaafsen nach dem Vorgange des Abarbanel *(ubi reges alii delectantur odore florum et aromatum, rex Messias delectatur* בריח יראת יהוה) nehmen Andere (Vogel, Rosenmüller, Jahn, Gesenius) das Verbum in der Bedeutung ein Wohlgefallen haben an etwas, indem sie also dasjenige als einzige Bedeutung setzen, was auch wir als Nebenbedeutung gelten liefsen: er wird sein Wohlgefallen haben an der Gottesfurcht. Allein die Stelle

Amos 5, 21, auf die man sich beruft ist nicht beweisend; denn das: „ich will nicht riechen eure Festversammlungen" kann dort auch s. v. seyn, als ich mag sie nicht einmahl riechen, nicht das geringste mit ihnen zu thun haben, als Bezeichnung des höchsten Abscheus. Auch pafst nach dieser Erklärung dieses Glied nicht gut zum zweiten und dritten, welche ebenfalls nicht sowohl von einem Wohlgefallen an der Gottesfurcht, als von einem Erkennen derselben reden. Noch weniger zu billigen sind andere Erklärungen. So übersetzen nach dem Vorgange von Clericus, Paulus, Herder v. d. Palm u. A.: sein Athmen ist in der Gottesfurcht, oder jeder Athemzug von ihm wird in der Furcht Gottes seyn, indem sie aus Vergleichung des Arab. راح eine Bedeutung des Verbi הריח annehmen, welche es im Hebr. nie hat. Andere (Michaelis, Cube, Döderlein, Hensler, Koppe, Kuinöl) geben dem Verbo die ebenfalls nicht statt findende Bedeutung begeistern, beseelen, und übersetzen mit Berufung auf die LXX (ἐμπλήσει αὐτὸν πνεῦμα φόβου θεοῦ) und die Vulgata *(replebit illum spiritus timoris domini)*: und er, entweder der Geist Jehovahs, oder Jehovah, erfüllt ihn mit Gottesfurcht, indem sie meist statt des Infin. das Praeter. וַהֲרִיחוֹ lesen, eine Erklärung gegen die schon das entscheidet, dafs dem Geiste Gottes dasselbe schon am Ende des vorigen Verses beigelegt worden und der Prophet also zweimahl dasselbe sagen würde. Noch weiter verirrt sich Reinhard, welcher, selbst gestehend, dafs das Verbum הריח in dieser Bedeutung nicht vorkomme, ihm die Bedeutung zürnen gibt und übersetzt: *ipsa ejus indignatio non erit a religione abhorrens.* — Die beiden folgenden Glieder enthalten eine Folge des ersten. Vitringa: daher wird er nicht nach dem Augenscheine urtheilen u. s. w. Der Sinn: weil der Messias ins Herz sieht, so wird er nicht, wie oft auch die besten weltlichen Könige thun müssen, mit der Gefahr zu irren blos nach der äufseren Oberfläche der Sache, nach blofsem Hörensagen entscheiden, sondern sein

Ge-

Gericht wird stets gerecht seyn. Jahn nimmt die Redensart שָׁפַט לְמַרְאֵה עֵינַיִם als gleichbedeutend mit dem häufig vorkommenden נָשָׂא פָּנִים, πρόσωπον λαμβάνειν, *non respicit divites et potentes, nec pauperes et miseros, verbo, sine omni partium studio judicabit*, vgl. Lev. 19, 15; allein die Vergleichung des letzten Gliedes zeigt, dafs hier nicht von Partheilichkeit, sondern von eigner Täuschung durch den äufsern Schein und falsche Relationen die Rede ist. Ähnlich, wie hier vom Messias, heifst es 1 Sam. 16, v. 8 von Gott: „er sieht nicht darauf, worauf der Mensch sieht: der Mensch sieht auf das Äufsere, Gott sieht auf das Herz." Das Verbum הוֹכִיחַ braucht hier nicht grade ganz synonym zu seyn mit שָׁפַט, sondern man kann die gewöhnliche Bedeutung strafen beibehalten; etwas anderes ist es im folgenden Verse, wo das hinzugesetzte ל die Bedeutung modificirt.

V. 4. Ein gerechter weltlicher König läfst sich durch nichts Äufseres bestechen; er schützt die leidende Unschuld und setzt durch Strafen den Gewaltthätigkeiten der Gottlosen ein Ziel. So wird auch der Messias sich der Armen, unschuldig Leidenden annehmen und die Gottlosen vernichten. Er richtet mit Gerechtigkeit die Geringen, schafft Recht mit Billigkeit den Stillen im Lande; er schlägt die Erde mit dem Stabe seines Mundes, tödtet den Gottlosen durch den Hauch seiner Lippen. Das Wort דַּל niedrig, arm, hier wie aus dem Paralelismus mit עֲנָוִים hervorgeht, mit dem Nebenbegriffe der Unschuld, Demuth und Tugend, der sich gewöhnlich bei den Wörtern findet, die Armuth und Niedrigkeit bezeichnen, während die Wörter, welche Reichthum und Gewalt bezeichnen, häufig den Nebenbegriff der Gewaltthätigkeit und Bosheit haben. Das בְּצֶדֶק nicht nach Reinhard benigne, sondern mit Gerechtigkeit, ohne Ansehen der Person. Das Verbum הוֹכִיחַ nimmt, nach dem Vorgange von

Vitringa, Reinhard in der Bedeutung: überführen, überzeugen, belehren und bezieht es auf die Überzeugung von der Lehre des Heiles und auf die Besserung. Allein diese Erklärung ist ganz gegen den Context; es ist ja von dem Messias nicht als Lehrer, sondern als Richter und König die Rede. Man kann nun hier die gewöhnliche Bedeutung strafen mit ל der Person beibehalten; so Clericus: *castigabit recte pauperes i. e. non castigabit ex contemtu, vel calumniis, sed quum jure castigari poterunt, contra quam solet fieri.* בְּמִישׁוֹר *cum rectum et aequum erit eos castigari.* Oder, und dies scheint besser, man kann das לַעֲנְוֵי als Dativ. commodi nehmen: er wird strafen zum Besten der Sanftmüthigen s. v. a. er wird ihnen Recht verschaffen. Die Bedeutung: Recht sprechen, welche Rosenmüller hier annimmt, ist nicht hinreichend gesichert. Die עַנְוֵי הָאָרֶץ mansueti terrae, sind die πραεῖς Math. 5, 5. Das Wort hat den Hauptbegriff der Demuth und Sanftmuth und den Nebenbegriff des Leidens, während bei dem דַּל der umgekehrte Fall statt findet. Dafs der Messias sich vorzugsweise der Armen und Elenden annehmen werde, wird auch Ps. 72, v. 4. 12. Zachar. 11, 7 u. a. a. St. gesagt, und dieser von einem gottesfürchtigen Oberhaupte der irdischen Theokratie entlehnte und in das Bild des zukünftigen Messias eingeflochtene Zug, findet sich veredelt und vergeistigt in dem Bilde des erschienenen wieder. — In dem zweiten Theile des V. erhält das אֶרֶץ durch den Gegensatz gegen die דַּלִּים und עֲנָוִים und durch den Paralelismus mit רָשָׁע die Beschränkung auf die Gottlosen. Der Grund dieser Bezeichnung, welche in dem neutestamentlichen κόσμος stehend geworden, scheint darin zu liegen, dafs die Gottlosen auf Erden also durch Zahl und Gewalt das Übergewicht behaupten, dafs das kleine Häuflein der Frommen vor ihnen ganz verschwindet. Das mit dem Stabe seines Mundes hat den Auslegern Schwierigkeit gemacht, und einige sogar zu Textesänderungen veranlafst, er-

klärt sich aber leicht bei der Annahme einer stillschweigenden Entgegensetzung. שֵׁבֶט Stab, steht nicht selten als Strafwerkzeug für Zuchtruthe. Irdische Könige bedienen sich gegen Verbrecher äufserer Strafwerkzeuge; der Messias straft durch sein blofses Wort, welches allein hinreichend ist, die Gottlosen zu vernichten. Dafs man hier nicht mit Reinhard u. A. eine blofse Bezeichnung der Strenge im Strafen zu suchen habe — Stab des Mundes s. v. a. sententiarum severitas — zeigt das folgende Glied, wo ebenfalls besonderes Gewicht darauf gelegt wird, dafs der Messias durch sein blofses Wort Strafen verhänge. רוּחַ שְׂפָתָיו der Hauch seiner Lippen s. v. a. das blofse Wort, der blofse Befehl = dem sonst vorkommenden רוּחַ פִּיו Ps. 33, 6; dasselbe was hier dem Messias, wird an anderen Stellen Gott beigelegt; so heifst es Hiob 15, 30: von dem Gottlosen וְיָסוּר בְּרוּחַ פִּיו „er wird vergehen durch den Hauch seines Mundes." Der Chaldäische Paraphrast übersetzt: *et verbo labiorum ejus morietur Armillus improbus.* (וּבְמֵימְרָא סְפָוָתֵיהּ יְהֵי מְמִית אַרְמִילוּס רַשִׁיעָא) Er fafst also das Collectivum רשע als Singular auf und bezieht es auf den Armillus (ἐρημόλαος s. v. a. מחריב עם, *vastator populi)*, den ungeheuren letzten Feind der Juden, der mit ihnen schwere Kriege führen und den Messias ben Joseph erlegen, endlich aber durch den Messias ben David durch ein blofses Wort getödtet werden soll. Vgl. Buxtorf Lex. Chald. c. 221 — 24. Eisenmenger entdecktes Judenth. II, 705 ff. Paulus 2 Thess. 2, v. 8 bedient sich unserer Worte, da er die Vernichtung des Antichristes durch Christum schildert, der jedoch wahrscheinlich, wie der רָשָׁע an unserer Stelle, nicht ein Einzelner, sondern ein Collectivum ist. Vgl. Koppe z. d. St. Mit Recht bezieht der Apostel den Ausspruch des Propheten auf die höchste Äufserung der Strafgerechtigkeit des Messias gegen die höchste Äufserung der Gottlosigkeit, ohne dadurch die Beziehung auf alle anderen Feinde des Reiches

Gottes und auf alle anderen Zeiten auszuschliefsen. So wie die Erfüllung der Verheifsung des Segens, den der Messias den Armen und Sanftmüthigen bringen werde, durch die ganze Geschichte hindurchgeht, so auch die Erfüllung der Drohung gegen die Gottlosen.

V. 5. Gerechtigkeit wird der Gurt seiner Lenden seyn und Treue der Gurt seiner Hüften. Auch hier liegt eine stillschweigende Entgegensetzung zu Grunde. Während weltliche Könige mit weltlicher Herrlichkeit angethan, mit weltlichem Schmucke umgeben sind, wird die Herrlichkeit des Messias eine geistige, sein schönster Schmuck Gerechtigkeit und Treue seyn. Calvin: *Non apparebit instar regum purpura indutus et diademate, aut praecinctus balthèo, sed justitia et veritas in eo apparebunt.* Die Darstellung von Eigenschaften unter dem Bilde von Kleidern ist im A. u. N. T. sehr häufig, vgl. z. B. Cap. 59, v. 17. Hiob 29, 14. Ps. 131, 9 und viele Stellen in den Paulinischen Briefen. צֶדֶק Gerechtigkeit, die herrlichste Eigenschaft irdischer Könige, wird unter den Eigenschaften des Messias stets besonders hervorgehoben. Vgl. z. B. Cap. 53, v. 11. Jerem. 23, 5. 33, 15. Ps. 45, v. 5. 72, 2. אֱמוּנָה Treue, Zuverlässigkeit.

V. 6 geht der Prophet von der Beschreibung der Person des herrlichen Königes zu der Beschreibung seines Reiches über. Bei v. 6 — 8 entsteht die Frage ob man die in denselben enthaltene Schilderung durchaus bildlich, oder gewissermaafsen eigentlich zu nehmen habe, mit andern Worten, ob der Prophet nur bildlich das Aufhören aller Feindschaft unter den Menschen schildern wolle, oder ob er von der Messianischen Zeit wirklich ein Aufhören aller Feindschaft, aller Zerstöhrung, alles Verderblichen auch in der unvernünftigen Natur erwartet habe. Der ersteren Ansicht sind die meisten unter den älteren Auslegern zugethan. So bemerkt Theodoret: *διὰ τῶν ἡμέρων καὶ ἀγρίων ζώων τροπικῶς τῶν ἀνθρωπείων ἠθῶν ἐδίδαξε τὴν διαφοράν.* Er bezieht alles auf die Vereinigung derjenigen, die

in ihrem natürlichen Zustande weit von einander entfernt und mit einander verfeindet waren, in der christlichen Kirche. Hieronymus betrachtet die entgegengesetzte Auffassung sogar als eine Art von Ketzerei: *Haec quoque Judaei et nostri Judaizantes juxta litteram futura contendunt, ut in claritate Christi, quem putant in fine mundi esse venturum, omnes bestiae redigantur in mansuetudinem et pristina feritate deposita lupus et agnus pascantur simul etc.* Er gibt im Ganzen den Sinn ebenso an, wie Theodoret und weicht nur in der Allegorisung des Einzelnen von ihm zuweilen ab. Ähnlich erklärt sich Calvin: *Similitudinibus istis declarat, nullum in populo Christi affectum nocendi, nullam ferociam aut inhumanitatem fore.* Ebenso Vitringa, Michaelis, Jahn u. A. Dennoch aber behauptet die von mehreren Jüdischen Auslegern vertheidigte eigentliche Auffassung, welche sich jedem unbefangenen Erklärer zuerst darbietet, wenn sie nur nicht an den einzelnen Bildern kleben bleibt, sondern blos den ihnen zu Grunde liegenden Gedanken, die Wegschaffung aller Zerstöhrung auch aus der unvernünftigen Schöpfung und ihre Rückkehr in den ursprünglichen Zustand festhält, einen unläugbaren Vorzug. Was für sie spricht ist hauptsächlich folgendes: 1) der Paralelismus mit dem Zustande der Schöpfung vor dem Sündenfalle, wie ihn uns die heilige Schrift schildert. Gewifs nicht ohne Ursache wird in der Schöpfunsgeschichte ein so besonderes Gewicht darauf gelegt, dafs alles Geschaffene gut gewesen; dies setzt einen anderen Zustand der unvernünftigen Schöpfung voraus, als den jetzigen, in dem sie uns zum Theil ein treues Abbild des ersten Abfalls gibt, in dem jedes häfsliche Laster im Thierreiche seine Symbole und Stellvertreter hat; nach ihr hatten die reifsenden Thiere damals noch nicht ihre nachherige wilde Natur; sie erkennen in Adam ihren Herrn und König, sammeln sich friedlich um ihn und erhalten von ihm ihre Nahmen. Gen. 2, v. 19. 20. Die ganze Thierwelt trug das Bild der Unschuld und des Friedens des ersten Menschen

und das Gesetz der gegenseitigen Aufreibung ging noch nicht durch dieselbe hindurch. Nach Cap. 1, 30 wurde den Thieren zu ihrer Nahrung blos das eigentliche Gras, den Menschen aufser den Baumfrüchten die Gemüse u. s. w. angewiesen. Die Schlange hat noch nicht ihre abschreckende Gestalt und furchtlos verkehren mit ihr die Menschen. Vgl. Cap. 3, v. 1 u. v. 14. So wie nun durch die Sünde, deren Einflufs die ganze Natur durchdrang und mit Fluch bedeckte, (vgl. Cap. 3, v. 17) so dafs sie nicht blos von Gottes Daseyn, sondern auch von dem Daseyn der Sünde zeugt, der äufsere Unfriede, der Kampf und die Zerstöhrung in der unvernünftigen Natur entstanden ist, so dürfen wir auch erwarten, dafs mit der Aufhebung der Ursache auch die Wirkung, mit der Aufhebung des inneren Unfriedens, welche der Prophet von der Messianischen Zeit erwartete, vgl. v. 9, auch der äufsere Unfriede aufhöre. Der Prophet scheint sogar in einzelnen Zügen bestimmt auf die Schöpfungsgeschichte hinzudeuten, vgl. v. 7 (die Löwen werden Stroh fressen wie die Ochsen) mit Gen. 1, 30. v. 8 (der Säugling wird seine Lust haben am Loch der Otter) mit Gen. 3, v. 15. — 2) Die Vergleichung anderer Stellen der Schrift, nach denen ebenfalls nach Aufhebung des Bösen in der vernünftigen Schöpfung die Aufhebung seines Wiederscheins in der unvernünftigen Schöpfung erfolgen soll. Vgl. Cap. 65, 25. 66, 22. besonders aber Röm. 8, v. 19 ff. — 3) Die Vergleichung der Anklänge aus der ursprünglichen Tradition hinsichtlich dieses Gegenstandes bei heidnischen Völkern. Er findet sich nicht nur bei ihnen, wie wir in der allgemeinen Einleitung gesehen haben, überhaupt die Vorstellung von einer zukünftigen Wiederherstellung der Natur, sondern es kehren sogar grade dieselben Züge wieder, die wir hier vorfinden. Wir führen hier aus den bei Clericus, Lowth, Gesenius u. A. vollständiger gesammelten Stellen griechischer und römischer Dichter, nur einiges an. Virgil sagt in der Schilderung des goldnen Zeitalters Ecl. 4, 21 ff. 5, 60: „*Occidet et serpens et fallax herba veneni occidet.*" — „*Nec magnos*

metuent armenta leones." — „*Nec lupus insidias pecori.* — *Horat. Epod.* 16, 53. „*Nec vespertinus circumgemit ursus ovile, nec intumescit alta viperis humus.*" Theocrit. Idyll. 24, 84: ἔσται δὴ τοῦτ' ἄμαρ, ὁπηνίκα νεβρὸν ἐν εὐνᾷ — καρχαρόδων σίνεσθαι ἰδὼν λύκος οὐκ ἐθελήσει.

V. 6. Es wohnet dann der Wolf bei dem Lamme; es ruhet der Panther bei dem Böcklein; miteinander sind das Kalb und der Löwe und das Mastvieh, ein kleiner Knabe führet sie.

V. 7. Auf einer Weide gehen Kuh und Bärinn; zusammen ruhen ihre Jungen; der Löwe wird Stroh essen wie das Rind. Das יַחְדָּו ist auch zu dem ersten Gliede zu ergänzen. Cap. 65, v. 25 wird dieser V. fast wörtlich wiederholt.

V. 8. Es spielet der Säugling an dem Loche der Otter und der Entwöhnte steckt in die Höhle des Basilisken seine Hand. שָׁעַשַׁע sich vergnügen, spielen. פֶּתֶן ist die Aspis der Alten, eine kleine aber sehr giftige Schlange, deren Bifs mit einem unüberwindlichen Schlafe ohne Schmerzen tödtet. Vgl. Oedmanns verm. Samml. 5 p. 81 ff. Das ἅπ. λεγ. מְאוּרָה erhält durch den Zusammenhang und durch den Paralelismus mit חֻר Loch, seine bestimmte Bedeutung. Nach Gesenius soll es verwandt seyn mit מְעוּרָה = מְעָרָה Höhle. Allein näher liegt doch die Ableitung von אור leuchten, wovon מָאוֹר. Darnach wäre es nicht eigentlich die Höhle selbst, sondern der Eingang derselben, *pars luci exposita*, ebenso wie צֳהַר Licht Gen. 6, 16 steht f. Öffnungen für das Licht, Fenster. Die Erklärungen von Jahn durch Augen und von Michaelis durch Fühlhörner, sind ebenso unbegründet, als unpassend. Das Wort צִפְעֹנִי bedeutet den Cerasten, eine der giftigsten Schlangenarten. Bochart. Hieroz. II, l. 3, c. 10.

Das ἅπ. λεγ. הָדָה erhält seine Erläuterung aus dem Arab. هَدَى *direxit.*

V. 9. Dieser Friede in der äufseren Natur ist eine Folge des inneren Friedens, welcher in dem Reiche Gottes nach Vernichtung alles ihm Widerstrebenden herrschen wird. — Man wird nicht böse handeln und nicht sündigen auf meinem ganzen heiligen Berge; denn voll ist das Land von Erkenntnifs des Herrn, wie Wasser den Meeresgrund bedecken. Die Verba רוּעַ und שָׁחַת haben in Hiph. intransitive Bedeutung, eigentlich schlecht machen und verderben, die Handlung oder den Weg nämlich. הַר קָדְשִׁי der heilige Berg, ist die gewöhnliche Benennung des Berges Zion. Dafs dieser aber hier als Sitz und Mittelpunct der Theokratie, die Theokratie bezeichnen müsse, geht hervor aus dem folgenden Grund angebenden כִּי, das sonst, wenn man auch unter הָאָרֶץ nur das Jüdische Land verstehen wollte, doch unpassend stehen würde. Treffend Eichhorn: so weit mein Reich geht. Ebenso Kuinöl. Dagegen behauptet Jahn mit Unrecht dafs הַר קָדְשִׁי hier gradezu die *regionem montosam Palaestinae* bezeichne. Das Wort behält auch hier seine gewöhnliche Bedeutung (vgl. Gesenius), aber in der Anschauung des Propheten stellt sich das Reich Gottes unter dem Bilde seines damahligen Centri und Sitzes dar. — In dem zweiten Gliede wird dasjenige angegeben, was diese grofse Veränderung bewirkt hat; nicht äufsere Gewalt ist es, welche blos die äufseren Ausbrüche der Sünde zurückhalten kann, sondern es ist eine Folge der durch den Messias verbreiteten Gotteserkenntnifs und der durch ihn ausgegossenen Fülle des göttlichen Lebens. Die allgemeine Ausgiefsung des Geistes und die daraus folgende Heiligkeit, welche unter dem A. B. nur wenigen zu Theil wurden, werden beständig als charakteristisches Merkmahl der Messianischen Zeit angegeben. Vgl. z. B. C. 32, v. 17. 18.

54, 13. Jerem. 31, 34. Jo. 3, 1. Bei dem הָאָרֶץ ist es hier, so wie an anderen ähnlichen Stellen, ungewifs ob es das Jüdische Land, oder die ganze Erde bezeichne. In dem ersteren Falle würde der Prophet erst in dem folgenden Verse die Verbreitung des göttlichen Lebens über die ganze Erde schildern. Vgl. Cap. 4, 2. Man wählt am besten die ebenso unbestimmte Übertragung: das Land; der Prophet würde schwerlich selbst auf die Frage haben antworten können, welche Auslegung die richtige sey; es kam ihm nicht auf örtliche Begränzung, sondern auf die Sache selbst an, die reichliche und allgemeine Ausgiefsung des göttlichen Geistes. Das Verbum מָלֵא mit dem Accus. der Sache wovon etwas voll ist. Das Nomen Verbale דֵּעָה ist hier mit dem Casus des Verbi construirt, von dem es abstammt. Ebenso z. B. Hos. 3, 1: כְּאַהֲבַת יְהוָה אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, „wie Jehovah die Söhne Israels liebt." Gesen. Lehrg. p. 688. Die Erkenntnifs Gottes schliefst die Liebe zu ihm und das Leben in ihm ein. יָם Meer, steht hier ungenau f. Meeresgrund, ohne dafs man deshalb die eigentlichen Bedeutungen des Wortes vervielfältigen dürfte.

V. 10. Der Mittelpunct dieses göttlichen Lebens ist der grofse König, von dem es ausgegangen. — Und es wird geschehen zu dieser Zeit, dafs die Heiden sich wenden an die Wurzel Jsais, welche steht zum Paniere der Völker und seine Ruhe wird herrlich seyn. Das Verbum דָּרַשׁ mit לְ, אֶל und mit אֵת steht in doppelter Bedeutung, in der allgemeinen, sich an Jehovah, oder die Götzen wenden, um Schutz, Hülfe, Rath zu suchen, seine Verehrung zu beweisen, (so דרש את יהוה Ps. 9, 11. 14, 2. 22, 27. 34, 5. Jerem. 8, 2, mit ל 2 Chron. 15, 13, mit אל Hiob 5, 8) und in der speciellen, jemanden, Jehovah, die Götzen, als Orakel um Rath fragen, (so Gen. 25, 22. Deut. 18, 11 und besonders oben 8, 19 הֲלֹא־עַם אֶל אֱלֹהָיו יִדְרֹשׁ „soll nicht

ein Volk bei seinem Gotte Aufschlufs suchen." Mit Unrecht wendet Jahn gegen die letztere Bedeutung an unserer Stelle ein, dafs es eine unpassende Redensart sey, bei einer Wurzel ein Orakel suchen. Dafs der Prophet dieses Bild nicht länger festhält zeigt gleich das folgende: „und seine Ruhe wird Ehre seyn," was ebenfalls nicht auf das Bild der Wurzel, sondern gradezu auf die Person geht, welche unter dem Bilde der Wurzel dargestellt worden. Nimmt man die letztere Bedeutung an, so würde der Sinn der seyn: die Völker, welche bisher vergeblich bei ihren Götzen Aufschlüsse suchten, werden nun allen Aufschlufs in göttlichen Dingen bei dem Messias suchen. Einige Ausleger nehmen dann hier eine Beziehung auf Salomoh an, dessen Weisheit eine Menge von Fremden herbeizog; andere meinen, so wie ehemals die göttliche Antwort aus dem Allerheiligsten von dem Orte über der Bundeslade her gegeben wurde, vgl. Numer. 7, 89, so solle sie jetzt bei dem Messias gesucht werden. Wie man aber auch die Redensart fassen möge, auf jeden Fall liegt in ihr ein religiöses Suchen und eine mehr als menschliche Würde des Messias. Vgl. Hos. 3, 5. Das שֹׁרֶשׁ steht im Nominat. absol., was die Wurzel Jsais betrifft, so werden sich zu ihr wenden u. s. w. Die Wurzel bezeichnet hier synekdochisch den Stamm, der aus der Wurzel aufschiefst. Vgl. v. 1. 53, 2. Apoc. 5, 5. 22, 16. נֵס, Feldzeichen, ist eine hohe Stange mit flatternden Fahnen, welche in Zeiten der Noth auf hohen Bergen aufgerichtet wurde, zum Zeichen für das Volk oder für die Krieger, dafs sie sich versammeln sollen. Vgl. Jahn Archäologie II, 2 p. 465. Mit einem solchen Feldzeichen wird hier der Messias verglichen, um den sich die Völker versammeln sollen, die bisher dem Heile fern waren. So soll die Verkündung des sterbenden Jakob Gen. 49, 10 in Erfüllung gehen, dafs dem Messias der Gehorsam der Völker seyn werde. — מְנוּחָה Ruheplatz, dann Wohnsitz, Aufenthaltsort, von dem Tempel, als dem Pallaste Gottes Ps. 132, 14.

כָּבוֹד Ehre, wie Cap. 4, 5 als Abstr. pro Conc. f. geehrt, herrlich. So wie früher die Stiftshütte und der Tempel, als der Sitz des gnadenreichen Symbols der göttlichen Gegenwart, so soll jetzt der Sitz des Messias, des Deus in terra, geehrt und herrlich seyn. Das Bild ist entnommen von einem herrlichen irdischen Könige, dessen Residenz durch weltliche Pracht, durch Gesandschaften auswärtiger Völker u. s. w. verherrlicht wird. Man darf nicht fragen, was hier unter dem Aufenthaltsorte des Messias zu verstehen sey. Der Sinn ohne Bild: der Messias wird von allen Völkern als ihr König und Herr geehrt werden. Mit Verkennung des bildlichen Ausdruckes übersetzt Hieronymus: *et erit sepulchrum ejus gloriosum* und auch Theodoret findet hier die Verherrlichung Christi nach seinem Begräbnifs.

Während der Prophet die Segnungen des Messias-Reiches bisher mehr im Allgemeinen und mit besonderer Berücksichtigung der Heidenvölker geschildert hatte, beschäftigt er sich im folgenden Abschnitte ausschliefslich mit den Gnadenwohlthaten, welche den Juden durch den Messias zu Theil werden sollen. Eine ganz ähnliche Erscheinung bieten die zusammengehörenden Messianischen Weissagungen Cap. 2 und Cap. 4 dar, deren erstere besonders auf die Heiden, die zweite ausschliefslich nur auf die Juden Rücksicht nimmt. Hinsichtlich der Auslegung des ganzen Abschnittes lassen sich besonders zwei Hauptansichten unterscheiden, die Ansicht derer, welche das meiste buchstäblich und die Ansicht derer, welche das meiste bildlich auffassen. 1) Zu der ersten Ansicht bekennen sich sehr verschiedenartige Ausleger; ihr sind zuerst die Juden zugethan, welche hoffen, dafs der Messias ihr zerstreutes Volk nach Palästina zurückführen und dort ein weltlich glänzendes Reich aufrichten werde. Dann christliche Ausleger, wie Michaelis u. A., welche aus dieser und ähnlichen Stellen schliefsen, die Juden werden in der Zukunft nach ihrer Bekehrung zu Christo in ihr Vaterland zurückgeführt werden und dort eine Christokratie bilden, wie sie früher eine Theokratie gebildet

haben; endlich die meisten neueren Ausleger wie Rosenmüller, Gesenius u. A. welche hier eine durch die Geschichte nicht bestätigte Hoffnung des Propheten auf eine glänzende äufsere Wiederherstellung der äufseren Theokratie durch den Messias finden. 2) Diejenigen welche den bildlichen Charakter der ganzen Darstellung behaupten, wollen, dafs hier unter theokratischen Bildern die geistige Befreiung der Israeliten durch den Messias und ihre Aufnahme in sein Reich geschildert werde. Unter ihnen findet sich wiederum eine Differenz. Die einen setzen die ganze Erfüllung als schon bei der Einführung des Christenthums geschehen; so Hieronymus: *ut nequaquam juxta nostros Judaizantes in fine mundi, quum intraverit plenitudo gentium, tunc omnis Israel salvus fiat: sed haec omnia in primo intelligamus adventu;* andere, wie Lowth, nehmen an, dafs die ganze Weissagung sich auf die Zukunft, die auch nach der Lehre des N. T. dereinst zu erwartende grofse Bekehrung der Juden, beziehe.

Wir müssen zuerst den Vertheidigern der zweiten Ansicht gegen die Vertheidiger der ersten beitreten und zwar aus folgenden Gründen. 1) Die buchstäbliche Auffassung ist keiner consequenten Durchführung fähig. Wenn es v. 15. 16 heifst, dafs Jehovah in der Messianischen Zeit das rothe Meer austrocknen und den Euphrat in sieben Bäche ableiten und so seicht machen werde, dafs man mit Schuhen hindurch gehen könne, so denkt kein Ausleger daran, dies anders als bildlich aufzufassen. Da aber die vorhergehende Schilderung einen ganz gleichen Charakter hat, so trifft der Vorwurf der Willkührlichkeit gewifs mehr die Vertheidiger der buchstäblichen Auffassung, als die der bildlichen. 2) Die Vertheidiger der buchstäblichen Auffassung müssen annehmen, dafs der Prophet gradezu, nicht blos den übrigen Propheten, sondern auch sich selbst widerspreche. Nach derselben nämlich würde der Prophet v. 14 sagen, dafs die Israeliten zur Zeit des Messias glückliche Kriege gegen die Philister, Araber, Edomiter, Moabiter führen und

diese Völker unterjochen werden. Dagegen ist nach v. 6 — 8 unserer eignen Weissagung, das Reich des Messias so sehr ein Reich des Friedens, dafs der Streit selbst in der unvernünftigen Natur aufhören soll; nach v. 10 sollen auch die Heidenvölker an demselben Theil nehmen; nach Cap. 2, 2 strömen alle Heidenvölker zu dem Berge Zion zusammen; Cap. 9, v. 4 wird es als characteristische Eigenthümlichkeit der Messianischen Zeit angegeben, dafs mit ihrem Eintreten aller Krieg und Streit aufhören werde; der Messias führt v. 5 den Nahmen Friedefürst und nach v. 6 soll durch ihn der Friede über die ganze Erde verbreitet und sein Reich nicht durch Waffengewalt, sondern durch Gerechtigkeit gegründet werden. 3) Vorausgesetzt auch, was hier nicht zugegeben werden kann, dafs der Prophet selbst die bildliche Hülle, in der sich ihm die Sachen in der inneren Anschauung darboten, nicht ganz durchschaut habe, so würden wir doch, da der Prophet nur Werkzeug war, vollkommen berechtigt seyn das Licht zu Hülfe zu nehmen, welches die Erfüllung darbietet und es zur Scheidung des Bildes und der Sache von einander zu benutzen. Die Erfüllung aber zeigt, dafs hier unter Bildern entnommen von der äufseren Theokratie das Glück des Bundesvolkes nach seiner Bekehrung zu dem Messias geschildert wird. — Was nun die Differenz zwischen den Vertheidigern der bildlichen Auffassung selbst betrifft, so müssen wir Vitringa beitreten, welcher beide Meinungen durch die Annahme vereinigt, dafs die Erfüllung der Weissagung zwar schon begonnen habe durch die Aufnahme zahlreicher unter allen Völkern der Erde zerstreuten Juden bei der ersten Gründung des Christenthums, dafs dieselbe aber durch alle Zeiten fortgesetzt werden und erst am Ende der Zeit durch die allgemeine grofse Bekehrung der Juden vollendet werden solle. Der Prophet verkündet überhaupt die Aufnahme der Juden in das Reich des Messias und ihre Theilnahme an seinen Segnungen; die Beschränkung auf eine Zeit lag ihm gewifs hier eben so fern, wie bei dem was er v. 10 von den Heiden sagt.

Jahn nimmt nur v. 1 — 10 als Messianische Weissagung; in unserm Abschnitt soll der Prophet plötzlich auf die Befreiung aus dem Exil und auf die Siege der Maccabäer überspringen. Allein diese Annahme ist nur durch die falsche Voraussetzung veranlafst worden, dafs alles durchaus buchstäblich aufgefafst werden müsse; das Stück auf diese Weise von dem vorigen zu trennen geht schon wegen des בַּיּוֹם הַהוּא v. 11 nicht füglich an, und möchte überhaupt gewaltsam seyn. Doch kann man allerdings annehmen, dafs dem Propheten diese Begebenheiten zugleich mit vor Augen geschwebt haben und dafs er von ihnen seine Bilder entlehnt.

V. 11. Nicht nur die Heiden, sondern auch die in allen Ländern zerstreuten Juden sollen wiedergebracht und in das Gottesreich aufgenommen werden. Alsdann wird der Herr zum zweiten Mahle seine Hand ausstrecken, um zu erretten den Überrest seines Volkes, welcher übrig geblieben seyn wird von Assur, von Ägypten, von Patros, von Kusch, von Elam, von Sinear, von Hamath und von den Inseln des Meeres. Das בַּיּוֹם הַהוּא ganz unbestimmt, dann, nämlich zur Zeit des Messianischen Reiches. Bei dem Verbo יוֹסִיף, er wird fortfahren, ist, wie auch sonst nicht selten, vgl. Gesen. s. v., die Handlung, welche wiederholt werden soll, ausgelassen; zu ergänzen לִשְׁלֹחַ. Das שֵׁנִית, zum zweitenmahle, bezieht sich auf die Befreiung aus Ägypten, wie dies aus v. 16 hervorgeht. Der Prophet paralelisirt die gröfste leibliche und die geistige Befreiung des Bundesvolkes. Vgl. Micha 7, 15. Hos. 2, 15. 1 Cor. 5, 7. קָנָה loskaufen, besonders von Jehovah gebraucht, wenn er das Bundesvolk aus der Gewalt seiner Feinde befreit, so wie מָכַר verkaufen, wenn er dasselbe ihrer Gewalt übergibt. Das: אֲשֶׁר יִשְׁאַר מֵאַשּׁוּר ist, wie Vitringa richtig bemerkt, concis gesagt für: welche in Assur u. s. w. übrig geblieben seyn werden, um

aus diesen Ländern gesammelt werden zu können. פַּתְרוֹס ist wie Bochart (Phaleg. IV, c. 27) und Jablonsky (Pantheon Ägypt. III, p. 123) gezeigt haben, Thebais oder Oberägypten, welches auch sonst von Ägypten unterschieden wird z. B. Plin. h. n. 18, 18: *Excellentius Thebaidis regionis frumentum (quam Aegypti)*, *quoniam palustris Aegyptus.* כּוּשׁ ist das Arabische und das Africanische Äthiopien oder Abessynien, welche von ein und demselben Volksstamm bewohnt wurden; das Arabische ist das Mutterland, aus dem eine Colonie nach dem Africanischen übersetzte. Vgl. Michaelis *spicileg. Geogr. Hebr. ext. I, p.* 143 *sqq.* עֵילָם eigentlich die Landschaft Elymais im südlichen Medien, steht auch an mehreren anderen Stellen im weiteren Sinne und bezeichnet hier, wo die Ländernahmen überhaupt unbestimmt stehen und wo an genaue geographische Abgränzung nicht zu denken ist, ganz Medien und Persien. שִׁנְעָר eigentlich Nahme der Gegend um Babylon, hier in weiterem Sinne ganz Mesopotamien. Durch חֲמָת, eine der ansehnlichsten Städte Syriens, wird ganz Syrien bezeichnet. Der Ausdruck אִיֵּי הַיָּם ist sehr unbestimmt; er bezeichnet zunächst alle Inseln und Küstenländer am mittelländischen Meere, dann aber auch alles, was über dieselben hinausliegt, überhaupt ganz Europa. — Dafs der Prophet überhaupt die einzelnen Länder nicht als solche, sondern nur Beispielsweise und zur Individualisirung des Gedankens nennt, dafs die Juden durch alle, auch die entferntesten Länder der ganzen Erde zerstreut seyn sollen, geht schon hervor aus dem folgenden Verse, wonach die Juden von allen vier Enden der Erde gesammelt werden. — Es fragt sich nun hier, ob die geschilderte Zerstreuung der Hebräer schon zur Zeit des Propheten statt fand, oder ob der Prophet, sich wie v. 1 im Geiste in ferne Zeiten versetzend, die spätere Zerstreuung der Juden schildert, wie sie, nachdem die Wegführung der Israeliten ins Assyrische Exil schon vorhergegangen, nach der Wegführung ins Babylonische Exil und besonders nach

der Zerstöhrung Jerusalems eintrat. Der letzteren Meinung sind bei weitem die meisten Ausleger zugethan, die erstere hat Gesenius zu vertheidigen gesucht. Allein seine Beweisführung dürfte nur wenige befriedigen. Zuvörderst ist hier zu bemerken, dafs wenig damit ausgerichtet ist, wenn man auch nachweisen könnte, dafs einzelne Hebräer sich zur Zeit des Propheten in allen genannten Ländern befanden. Denn der ganze Ausdruck des Propheten zeigt, dafs er eine Zerstreuung des Volkes im Ganzen und Grofsen voraussetzt, wenn man sich auch die gänzliche Entvölkerung Palästinas nicht als damit verbunden zu denken hat. Nun waren aber zwar die 10 Stämme schon in das Exil weggeführt, aber das Reich Juda, dessen Glieder doch v. 12 als ebenfalls in der Zerstreuung befindlich erscheinen, hatte noch nie eine bedeutende Wegführung erlitten. Die wenigen Judäer aber, welche nach Joel 3, 11 und Amos 1, v. 6. 9 von den Philistern und Phöniziern als Sclaven verkauft worden waren, und andere, welche möglicher Weise in drückenden Zeiten freiwillig aus dem Vaterlande geflohen seyn können, wofür sich kein einziges geschichtliches Zeugnifs findet, kommen hier gar nicht in Betracht. Dann ist es Gesenius nicht einmahl gelungen nachzuweisen, dafs einzelne Hebräer sich zu den Zeiten des Jesaias in allen genannten Ländern befanden. So nimmt er z. B. ganz im Widerspruche mit der Relation 2 Chron. 14, 9 ff. an, dafs in dem Kriege mit den Äthiopiern unter dem Könige Asa Gefangene nach Äthiopien weggeführt worden. Es heifst in derselben ausdrücklich, dafs das ganze feindliche Heer vernichtet worden sey. — Wie kommt aber der Prophet dazu, hier ebenso wie Micha Cap. 4, v. 6. 7 die Aufnahme der in alle Länder zerstreuten Israeliten in das Reich des Messias unter dem Bilde einer Zurückführung derselben in das Vaterland zu schildern? Die Antwort ist folgende. Da das Reich Gottes in der Anschauung des Propheten nothwendig ein Substrat haben mufs, weil der Anschauung nicht abstracte Begriffe, sondern Bilder angehören, so erscheint ihm als Mittelpunct und Hauptsitz

sitz des Messianischen Reiches der Sitz der alten Theokratie, von wo auch das Messianische Reich seinen ersten Anfang nahm. So wie er nun Cap. 2 die Aufnahme der Heidenvölker in dasselbe als ein Wallen derselben nach dem Berge Zion schildert, so hier die Aufnahme der zerstreuten Juden als eine Rückkehr in ihr Vaterland. Nicht das Örtliche ist es, worauf hier Rücksicht zu nehmen, da dies blos zur Form der Anschauung gehört, sondern der Grundgedanke, Sünde und Abfall der Juden, wodurch sie sich der alten Theokratie und ihrer Segnungen, wozu vorzugsweise der Besitz des Landes Canaan gehörte, verlustig machten, Reue und Zukehr, wodurch sie sich die Aufnahme in das Messianische Reich und die Theilnahme an seinen Segnungen verschaffen.

V. 12. Und der Herr erhebet ein Panier den Heidenvölkern und sammelt die Verjagten Judas, vereinigt die Zerstreuten Israels von den vier Enden der Erde. Das Erheben des Paniers für die Heidenvölker ist hier nicht nach der Annahme mehrer älterer Ausleger wie v. 10 für sie ein Zeichen, dafs sie sich selbst zum Reiche des Messias sammeln sollen; vielmehr zeigt die Vergleichung der Paralelstellen Cap. 49, 22. 62, 10, dafs der Zweck, zu dem die Heidenvölker versammelt werden sollen, der ist, den zerstreuten Juden das Geleit in ihr Vaterland zu geben. Der Sinn ohne Bild: die Heidenvölker, dieselben, die nach v. 10 schon in das Messianische Reich aufgenommen worden, werden dann auf des Herrn Geheifs thätig die Aufnahme der in alle Länder zerstreuten Juden in dasselbe befördern. — Bei נְפֻצוֹת ergänzt J. H. Michaelis, Schaafe, Clericus, משפחות Familien, Rosenmüller, נפשות Seelen. Allein treffend wendet Gesenius hier einen Sprachgebrauch an, wonach durch die Verbindung des Masculini und des Feminini die Totalität ausgedrückt wird. So steht Cap. 3, 1 מַשְׁעֵן וּמַשְׁעֲנָה, eigentlich die männliche und weibliche Stütze, für jegliche Stütze. Beisp. aus Arab. Schriftst. bei Gesen. z. d. St. So ist denn auch hier das: die verjagten

Männer Judas und die zerstreuten Weiber Israels s. v. a. alle Zerstreuten Israels und Judas. Die beiden Theile, welche die Totalität ausmachen, werden durch einen Merismos unter Israel und Juda vertheilt, obgleich sie eigentlich beide auf gleiche Weise beiden zukommen. Ähnlich Sacharj. 9, 17: „Vom Getreide werden Jünglinge, vom Most Jungfrauen erblühen," für: von Getreide und Most werden Jünglinge und Jungfrauen erblühen.

V. 13. Es höret auf die Eifersucht Ephraims und die feindlich Gesinnten Judas werden ausgerottet; Ephraim wird nicht neiden Juda und Juda nicht anfeinden Ephraim. Das צֹרְרֵי יְהוּדָה יִכָּרֵתוּ wird von Augusti nach dem Vorgange der meisten älteren Ausleger übersetzt: die Widersacher Judas sollen ausgerottet werden. Allein der Parallelismus erfordert, dafs eben so wie das אפרים לא יקנא את יהודה וסרה קנאת אפרים dem ויהודה לא יצר את אפרים וצררי יהודה יכרתו entspreche, wogegen die Bemerkung von Kocher nicht ausreicht, dafs der Prophet hier deshalb mehr von dem Aufhören der feindlichen Gesinnung Ephraims gegen Juda, als Judas gegen Ephraim rede, weil Juda das gröfsere Recht, Ephraim die gröfsere Schuld gehabt habe. Schultens in den *animadvers. phil. ad h. l.*, dem Rosenmüller folgt, vergleicht das Arabische ضَرِيَ *III zelotypus fuit* und übersetzt: die Eifersüchtigen Judas. Allein man hat nicht nöthig die gewöhnliche Bedeutung des Verbi צרר anfeinden, in der es gleich darauf vorkommt, zu verlassen. Der Genitiv steht nämlich im Hebräischen häufig, wo wir ein unter setzen. So אֶבְיוֹנֵי אָדָם die Armen unter den Menschen, זֹבְחֵי אָדָם die Opfernden unter den Menschen. Hos. 13, v. 2. Vgl. Gesen. Lehrg. p. 678. So sind denn auch hier die Anfeindenden Judas, die feindlich Gesinnten (gegen Ephraim) in Juda. Zwischen den beiden Stämmen Juda und Ephraim, welcher letztere alle Vorzüge als die seinigen betrach-

tete, die sich etwa der ganze Stamm Joseph hätte zueignen können, bestand eine beständige Eifersucht und Reibung. Vgl. Michaelis Mos. R. §. 47. Zum vollen Ausbruche kam diese feindliche Gesinnung endlich, als nach Salomos Tode Jerobeam, ein Ephraimit, die übrigen Stämme, Benjamin und Levi ausgenommen, von Juda losrifs. Das neue Reich erhielt nach dem mächtigsten Stamme den Nahmen Ephraim; selten war von der Zeit an zwischen beiden Reichen Friede und Einigkeit, bis endlich die Ephraimiten ins Exil geführt wurden. — Diese Spaltung nun zwischen Ephraim und Juda war die verderblichste und traurigste in der ganzen Geschichte der Hebräer. Daher konnte der Prophet kein passenderes Bild wählen, wenn er den Gedanken ausdrücken wollte, dafs, wenn das Bundesvolk in das Messianische Reich aufgenommen worden, jeder innerliche Zwiespalt und jede innerliche Feindschaft unter demselben aufhören, dafs die gemeinschaftliche Liebe zu dem grofsen Wiederhersteller um alle das Band der Eintracht schlingen werde. Paralelstellen, an denen dieselbe bildliche Darstellung herrscht, Hos. 1, 11. 2, 1. Ez. 37, 22. Hieronymus: *Eo tempore nequaquam Ephraim et Judas, qui nunc me prophetante hostili odio inter se dissident, inimici erunt, sed juxta Ezechielis prophetiam duae virgae in unam virgam copulabuntur et jungentur in Christi ecclesiam, qui prius fuerant separati.*

V. 14. Sie fliegen dann auf die Schulter der Philister westwärts, plündern zusammen die Söhne des Ostens; Edom und Moab werden ihr Angriff, die Söhne Ammons ihr Gehorsam seyn. Das Bild ist in dem ersten Gliede von Raubvögeln entnommen und erläutert sich aus der Paralelstelle Habac. 1, 8, wo es von den Chaldäern heifst: „sie fliegen einher, wie der Adler, der sich auf seinen Frafs stürzt." Das Kamez in כָּתֵף wird hier so behandelt, als ob es ein impurum wäre, obgleich der Stat. constr. sonst gewöhnlich כֶּתֶף lautet. Beispiele ähnlicher Inconsequenzen bei Gesenius Lehrg. p. 562 Anm. 2. Dafs der Stat. constr. hier

für den Stat. absol. stehe, ist eine unnöthige Annahme. יָם Meer, dann Westseite, weil das Mittelmeer Palästina im Westen liegt; Söhne des Ostens, sind vorzugsweise die den Israeliten im Osten wohnenden Araber, von deren räuberischen Einfällen sie viel zu leiden hatten. שְׁלַח יָדִים Hand anlegen, feindlich angreifen. מִשְׁלוֹחַ יָדָם der Gegenstand ihrer Angriffe. Gehorsam, als abstr. p. concr. f. unterwürfig. — Wir haben schon gesehen dafs dieser Vers nicht buchstäblich gefafst werden kann, sondern bildlich aufgefafst werden mufs. Es fragt sich aber, was durch das Bild bezeichnet werde. Die meisten Ausleger denken an geistige Siege, an die durch die Hebräer bewirkte Bekehrung dieser Völker. So Hieronymus: *Hae enim gentes tempore, quo Jesaias prophetabat, adversariae erant populo Judaeorum et idcirco nunc dicit, quod postquam surrexerit radix Jesse, ut regnet in gentibus, tunc — dent Apostolis manus et in locis idololatriae Christi ecclesiae suscitentur.* Allein obgleich auch sonst durch das Bild des Krieges geistige Eroberungen bezeichnet werden, vgl. Cap. 53, v. 12, so scheint diese Deutung doch hier unzulässig zu seyn, weil der Prophet nach dem ganzen Contexte von dem Glücke redet, dessen sich die Israeliten selbst nach ihrer Aufnahme in das Messianische Reich erfreuen werden. Das Richtige ist vielmehr Folgendes. Die genannten Völker waren die gefährlichsten Feinde der Theokratie, deren sich Gott zur Züchtigung der abtrünnigen Israeliten bediente. Wenn das Volk dem Jehovah treue Anhänglichkeit bewiefs, so waren ihm dieselben nicht furchtbar; eine solche glänzende Periode war z. B. unter David. Von dieser entnimmt der Prophet das Bild um den Gedanken zu versinnlichen, dafs das Volk, wenn es sich seinem grofsen Könige unterworfen habe, sich des göttlichen Schutzes, eines reichen Maafses der göttlichen Gnade und vollkommner Sicherheit erfreuen werde. Die Folgen der Zukehr zu Gott in der Messianischen Zeit werden geschildert unter dem Bilde der Folgen der Zukehr zu Gott während der früheren Theokratie.

V. 15. 16. wird die Wegräumung der Hindernisse, welche der zukünftigen Errettung der Israeliten im Wege stehen werden, geschildert unter dem Bilde der Wegräumung der Hindernisse, welche ihrer früheren Errettung aus Ägypten im Wege standen. — Und Jehovah belegt mit einem Bannfluche die Zunge des Meeres von Ägypten und schwingt seine Hand gegen den Strom mit seinem heftigen Winde und schlägt ihn zu sieben Bächen, dafs man mit Schuhen hindurchgehen mag. Zahlreiche Ausleger, Lowth — Rosenmüller, nehmen an, dafs das Verbum הֶחֱרִים hier gleichbedeutend sey mit הֶחֱרִיב austrocknen, und berufen sich auf die häufige Verwechselung der Buchstaben desselben Organes. Allein theils kommt das Verbum הֶחֱרִים zu häufig vor, als dafs man ihm hier eine andere Bedeutung geben dürfte, theils ist die gewöhnliche Bedeutung weit passender, als die angenommene. Mit einem Bannfluche belegen ist nämlich s. v. a. gänzlich vertilgen, weil die gänzliche Vertilgung eine Folge der Verbannung war. — Die Zunge des Meeres Ägypti ist die Spitze des Arabischen Meerbusens. Dieser macht gegen Norden zwei kleinere und schmalere Meerbusen, von denen der westliche, durch den die Hebräer früher gegangen sind, sich bei Suez endet. Dieser führt auch bei Arabischen Geographen den Nahmen Zunge, und im Hebräischen kommt dieser Nahme von einem Busen des rothen Meeres vor Jos. 15, v. 2. 5. 18, 19. Durch הַנָּהָר, den Strom κατ' ἐξοχήν, wird der Euphrat bezeichnet; nie führt der Nil, den Vitringa, Augusti u. A. hier finden, schlechthin diesen Nahmen; auch Cap. 19, 5 wird die nähere Bestimmung dadurch gegeben, dafs das Wort in einer Weissagung gegen Ägypten vorkommt. Die Bedeutung des Wortes עַזּוּם läfst sich zwar nicht mit Sicherheit ermitteln, da auch die verwandten Dialekte keine Hülfe geben; doch hat die Bedeutung Heftigkeit den Zusammenhang, die Auctorität der alten Übersetzer und vielleicht auch

die Vergleichung mit dem Adj. אַיִם furchtbar, schrecklich, für sich. Mit der Heftigkeit seines Windes = mit seinem heftigen Winde. Zu Grunde liegt eine Personification des Stromes; Jehovah erscheint als mächtiger Kriegsheld, der gegen den widerstrebenden Strom seine mit dem furchtbaren Winde, gleich einem Schwerte, bewaffnete Hand schwingt. Daher auch das folgende הֵנִיף. Angespielt wird auf Exod. 14, 21, wonach der Herr die Austrocknung des Arabischen Meerbusens durch einen heftigen Wind bewirkte. Er schlägt ihn zu sieben Bächen f. so dafs er in sieben Bäche zertheilt wird. Das Bild ist von grofsen Flüssen hergenommen, deren Wasser in eine Menge von Canälen abgeleitet wird. Treffend hat Lowth die Erzählung Herod. 1, 189 verglichen. Cyrus verlor auf dem Zuge nach Babylon in einem reifsenden Strome eins seiner heiligen weifsen Pferde. Darob gerieth er in Wuth und drohte den Strom, ihn ebenso wie es hier geschieht als Feind betrachtend, also zu schwächen, dafs auch Weiber ihn leicht durchwaten könnten. Er setzte sein ganzes Heer in Arbeit und leitete das Wasser des Stromes in 360 Gräben zu beiden Seiten desselben ab. Der Prophet verheifst hier also, dafs Jehovah den Israeliten in Zukunft den Durchgang durch das rothe Meer und den Euphrat, so wie vordem durch das rothe Meer und den Jordan, auf wunderbare Weise öffnen werde. Der Sinn einfach der: kein Hindernifs der Errettung soll so grofs seyn, dafs es Jehovah nicht, wie er bei der früheren Befreiung aus Ägypten gethan, durch die Wirkung seiner Allmacht hinwegschaffe.

V. 16. Und es wird eine Bahn seyn dem Reste seines Volkes, welcher übrig geblieben seyn wird von Assur, wie sie früher Israel war, da es aus Ägypten zog. Nach מֵאַשּׁוּר hat man sich die v. 11 genannten übrigen Länder hinzuzudenken, in welchen sich die zerstreuten Israeliten befanden; der Prophet hat sie der Kürze wegen hier

nicht wiederholen wollen. Schon die gänzliche Gleichheit des Ausdruckes weist auf das Frühere hin.

Da das Danklied des geretteten Volkes Cap. 12 mehr allgemeinen Inhaltes ist und auf jede grofse Errettung desselben angewandt werden kann, eine Erscheinung für die sich viel Analoges in den Psalmen findet, in denen nur selten individuelle Züge vorkommen, so haben wir keine Veranlassung dasselbe zu erläutern.

Allgemeine Vorbemerkungen über Cap. 40 — 66.

Der zweite Theil des Jesaias gehört zu den herrlichsten und für uns bedeutendsten Stücken in der Sammlung der Schriften des A. B. Keine Schrift derselben enthält so wenig Locales und Temporelles; keine zeigt uns so klar den Zusammenhang der Voranstalt mit der Hauptanstalt, keine verweilt mit solcher Vorliebe bei der Schilderung der Zeit, wo, nachdem die grofse Scheidung zwischen dem gottlosen und frommen Theile des alten Bundesvolkes vorgenommen worden, der letztere mit den Heidenvölkern zu einer geheiligten und gesegneten Gemeinde des Herrn vereinigt werden sollte; keine stellt uns den erhabenen Stifter des neuen, nicht wie der frühere auf ein einzelnes Volk beschränkten, Bundes in seiner Erniedrigung und in seiner Herrlichkeit so deutlich vor Augen. *)

Wir sahen in den einleitenden Bemerkungen zum Jesaias, dafs der Prophet wahrscheinlich noch eine Zeitlang unter Manasse lebte. Nehmen wir nun an, dafs Jesaias in dieser letztern Zeit seines Lebens den zweiten Theil seiner Weissagungen abfafste, so wird uns die Beschaffenheit desselben um so begreiflicher und alle seine Eigenthümlichkeiten werden durch diese Annahme erklärt.

Es erklärt sich 1) daraus die Abweichung der Darstellung des ersten Theiles von der des zweiten. Zwischen der letzten Weissagung des ersten Theiles und dem zweiten Theile

*) Mit besonderer Beziehung auf den zweiten Theil sagt Hieronymus, *praef. ad Jesaiam*, vom Jesaias: *Non tam propheta dicendus est, quam Evangelista. Ita enim universa Christi ecclesiaeque mysteria ad liquidum persecutus est, ut non putes eum de futuro vaticinari, sed de praeteritis historiam texere.*

liegt dann ein Zeitraum von 14 — 20 Jahren. Mit den Jahren ändert sich aber, so wie die Gemüthsstimmung, so auch die Schreibart. Obgleich der zweite Theil dem ersten an Schönheit der Darstellung nichts nachgibt, so ist doch die Darstellung fliefsender, der Ton milder und sanfter. An die Stelle der Gedrungenheit und Kürze des ersten Theiles, in welchem der Verfasser mit der Sprache gleichsam ringt und die Bilder nur kurz andeutend von einem zum andern übergeht, ist eine anmuthige Breite getreten; die Bilder werden mit den lieblichsten Farben bis ins Einzelnste ausgemahlt. Es findet bei wesentlicher Einheit und bei den mannichfachsten Berührungen, eine analoge Verschiedenheit statt, wie zwischen dem Deuteronomium und den übrigen Büchern des Pentateuch, den Briefen des Johannes, die er wahrscheinlich erst in seinem hohen Alter schrieb, und seinem Evangelium.

Es erklärt sich 2) aus dieser Annahme der Standpunct, welchen der Prophet genommen hat. Wahrscheinlich überliefs Jesaias in seinem hohen Alter die thätige Wirksamkeit in der Theokratie seinen jüngeren Amtsgenossen. Er selbst versetzte sich aus der wenig Erfreuliches darbietenden Gegenwart in die Zukunft; er lebte nur noch in ihr und für sie, gewifs dafs in ihr das Vermächtnifs, welches er ihr hinterliefs, die Früchte tragen werde, die er bei seiner Wirksamkeit für die Gegenwart so oft vermifst hatte. Er nimmt seinen Standpunct in der in den früheren Weissagungen deutlich von ihm verkündeten Zeit, wo Jerusalem schon von den Chaldäern erobert, das Land schon verödet war, und das Volk im fernen Babylonischen Lande sich nach der Heimath sehnte. In dieser Zeit denkt, empfindet und handelt er; sie ist ihm Gegenwart geworden, aus der er, doch also dafs sein Blick sich nicht selten wieder auf die wirkliche Gegenwart verirrt, die nähere, ferne und fernste Zukunft überschaut. An das unglückliche Volk im Exil richtet er die Rede; er ermahnt, bestraft und tröstet es durch Eröffnung der Aussicht in eine bessere Zukunft.

Es erklärt sich aus dieser Annahme 3) die Zusammensetzung des zweiten Theiles. Während der erste Theil, umfassend die Weissagungen, die der Prophet während seiner Wirksamkeit für die Gegenwart aussprach, aus einzelnen Weissagungen besteht, die durch Zeit und Veranlassung geschieden und zuerst einzeln öffentlich bekannt gemacht, nachher, durch Überschriften oder sonst auf kenntliche Weise als verschieden bezeichnet, zu einer Sammlung vereinigt wurden, lassen sich im zweiten Theile, der keine äufseren Veranlassungen hatte, nicht eben so leicht die einzelnen Stücke unterscheiden; er ist mehr aus einem Gusse gearbeitet. Der Beweis für die Einheit des zweiten Theiles liegt schon in der nachfolgenden Darstellung seines Inhaltes. Die Gegenstände der Weissagung sind im Ganzen dieselben. Selbst Sprache und Darstellung sind weit weniger verschieden, wie in den Stücken des ersten Theiles. Wenn auch der Prophet die in diesem Theile aufgezeichneten Offenbarungen nicht zu ein und derselben Zeit erhalten und aufgezeichnet hat, so ist doch gewifs keine lange Zeit zwischen ihnen verflossen und der Prophet hat nicht die einzelnen Reden dem Volke bekannt gemacht, sondern das Ganze als ein Vermächtnifs der Nachwelt überliefern wollen.

Den Propheten wurde alles in der Anschauung und daher in der Gegenwart gegeben; die Zeitferne war ihnen in der Regel nicht offenbar; daher kommt es, dafs durch eine innere Ähnlichkeit verbundene Begebenheiten, obgleich in der Wirklichkeit durch lange Zeiträume getrennt, ihnen entweder aneinander gränzen, oder gar in einander verschwimmen und zusammenfliefsen und erst von dem Ausleger gesondert werden müssen, der Weissagung und Erfüllung vergleichen und das, was den Propheten aufser den Zeitverhältnissen erschien, den verschiedenen Zeiten, auf die es sich bezieht, zutheilen kann. Wer ohne diese tief in der Natur der ganzen prophetischen Anschauung gegründete, in der allgemeinen Einleitung weiter ausgeführte Bemerkung zu Grunde zu legen, an die Auslegung des zweiten

Theiles der Weissagungen des Jesaias geht, der wird überall nichts als Dunkelheit erblicken, wo ihm, durch dieselbe geleitet, das hellste Licht erschienen seyn würde.

Die Weissagungen des zweiten Theiles beziehen sich hauptsächlich auf einen doppelten Gegenstand; zuerst tröstet der Prophet sein Volk durch die Verkündung der Befreiung aus dem Babylonischen Exil; er schildert dieselbe unter den lieblichsten Bildern, häufig entnommen von der Befreiung des Volkes aus Ägypten; er nennt den Herrscher, der von Jehovah gesendet, die Unterdrücker des Volkes für ihren Übermuth bestrafen und dasselbe in seine Heimath zurückführen werde. Aber bei dieser geringeren und niederen Befreiung bleibt er nicht stehen. An die Aussicht auf die Befreiung aus dem Babylonischen Exil schliefst sich die Aussicht auf die Befreiung von Sünde und Irrthum durch den Messias. Bald erscheinen beide Gegenstände ineinander verflochten, bald tritt einer mit besonderer Klarheit allein hervor. Besonders auf den letzteren Gegenstand richtet sich der Blick des Propheten zuweilen so ausschliefslich, dafs er, erfüllt von der Herrlichkeit des geistigen Gottesreiches und seines erhabenen Stifters, die nähere Zukunft für eine Zeitlang ganz aus den Augen verliert. In der Schilderung der geistigen Befreiung ist wiederum das Zeitverhältnifs nicht beobachtet. Bald schaut der Prophet den Urheber derselben in seiner Niedrigkeit und seinem Leiden, bald stellt sich seinem entzückten Blick die fernste Zukunft des Messianischen Reiches dar, in welcher die von Gott entfremdete Menschheit zu ihm zurückgekehrt seyn, nach Vernichtung alles Gott Widerstrebenden innerlich und äufserlich Friede herrschen, und alles durch die Sünde herbeigeführte Übel aufgehoben seyn wird. Über Zeit und Raum erhaben überschaut er von der Höhe, auf die ihn der heilige Geist gestellt, die ganze Entwickelung des Messianischen Reiches aus geringen Anfängen zu herrlichem Ende.

Ächtheit von Cap. 40 — 66.

Durch alle Jahrhunderte hindurch war der zweite Theil des Jesaias von der Jüdischen Synagoge sowohl, wie von der christlichen Kirche, für sein unbestreitbares Eigenthum gehalten worden. Erst dem letzten Viertel des vorigen Jahrh. war der Versuch vorbehalten ihm dasselbe streitig zu machen. Die erste, jedoch wenig beachtete, Andeutung gab Koppe, welcher zu Cap. 50 bemerkte, Ezechiel oder ein anderer im Exil lebender Prophet möge wohl Verfasser desselben seyn. Den bestimmten Verdacht gegen die Ächtheit des ganzen zweiten Theiles äufserte zuerst Döderlein in der auserlesenen theol. Bibliothek Bd. I. H. 11. p. 832. Am vollständigsten suchte denselben zu begründen Justi, zuerst in Paulus Memorabilien IV. S. 139 sqq., dann in seinen vermischten Abhandlungen über wichtige Gegenstände der theol. Gelehrs. Bd. I. p. 254 ff. Bd. 2 p. 1—80. Von nun an wurde diese Ansicht ziemlich die herrschende. Sie stand in einem nothwendigen Zusammenhange mit der Ansicht der Neueren, dafs die Propheten sich keines unmittelbaren göttlichen Einflusses erfreuten und daher nichts wissen konnten, als was sich aus dem schon in ihrer Zeit Gegebenen durch den berechnenden Verstand und politischen Scharfblick vorher bestimmen liefs, und wurde daher begierig von ihnen aufgegriffen. Unter ihren Vertheidigern sind besonders zu nennen Eichhorn, Rosenmüller, Paulus, Bauer, Bertholdt, De Wette und Gesenius. Vgl. die Litteratur bei Bertholdt Einl. IV. S. 1371. Darin sind diese Gelehrten wieder uneinig, dafs die einen eine Mehrheit von Verfassern annehmen, die andern alles einem Verfasser zuschreiben. Die letztere Meinung scheint jedoch jetzt ziemlich die allgemein herrschende geworden zu seyn.

Auch hinsichtlich der Abfassungszeit findet keine gänzliche Einheit der Ansichten statt. Doch stimmen alle darin überein, dafs die Weissagungen des zweiten Theiles nicht vor den letzten Zeiten des Exils aufgezeichnet seyn können. Gesenius, an den man sich mit Vorbeigehung der früheren Bestreiter fast allein halten kann, nennt den zweiten Theil das Werk eines gegen das Ende des Exils lebenden ungenannten Propheten, der diese Worte des Trostes, der Ermahnung und der Rüge an seine im Babylonischen Exile lebenden Zeitgenossen und zwar wahrscheinlich nach Art aller späteren Propheten schriftlich richtete, oder ein prophetisches Sendschreiben an die Exulanten. *)

Über den Vertheidigern der Ächtheit sind zu nennen Piper in der Schrift: *Integritas Jesaiae a recentiorum conatibus vindicata. Greifswalde* 1793. Beckhaus, die Integrität der prophetischen Schriften des A. T. S. 152 ff. Hensler, in den Anmerkungen zu seiner Übersetzung des Jesaias, Jahn in der Einleitung, **) Dereser in der Einleitung zu seiner Bearbeitung des Jesaias als Fortsetzung des v. Brentanoschen Bibelwerkes, Greve in den Prolegom. z. d. Sch.: *Ultima capita Jesaiae.* Amsterd. 1810. 4. und zuletzt Jo. Ulr. Moeller in einer besonderen Schrift: *De authentia oraculorum Jesaiae c.* 40 — 66. Coppenh. 1825. 240 S. 8. Durch diese gelehrte und scharfsinnige Schrift ist die Untersuchung um vieles weiter gefördert worden; leider hat aber der Verf. den Eindruck seiner Beweisführung sehr dadurch geschwächt, dafs er sich zu häufig unsicheren und allem gesunden exegetischen Gefühle widersprechenden Conjecturen hingibt.

Wir dürfen diese Untersuchung hier nicht ganz über-

---

*) Ganz ähnlich Rosenmüller in Gablers neuestem theol. Journal II, 4. p. 334.

**) Zum Theil auch der Verf. des ex. Hdb. p. XXIII. sqq. vgl. Augusti Einl. ins A. T. §. 204.

gehen, weil sich je nach ihrem verschiedenen Ergebnisse das Urtheil über die Christologie des Jesaias verschieden gestaltet. Wir wollen daher in möglichster Kürze, zuerst die Gründe der Gegner anführen und widerlegen und dann die positiven Gründe aufstellen, welche die Ächtheit erweisen. Wir werden dabei das Haltbare in der Möllerschen Schrift dankbar benutzen; die Gründe der Gegner führen wir meist mit den Worten von Gesenius an, der dieselben einer Revision unterworfen und uns der Mühe überhoben hat, manches gar zu schwache von den früheren Bestreitern vorgebrachte Argument zu berücksichtigen.

1) „Alle geschichtlichen Andeutungen über den Zustand des Volkes führen auf die Zeit des Exils — nicht auf die des Propheten. Jerusalem ist zertrümmert, das Land verödet, das Volk von Gott verstofsen; das zur Zeit des Jesaias noch wenig mächtige chaldäische Reich befindet sich auf dem höchsten Gipfel seiner Macht, aber schon seinem Untergange durch Cyrus nahe. Alles dieses wird aber nicht etwa als zukünftig geschildet, sondern als der Standpunct des Propheten in der Gegenwart, als der gegenwärtige Zustand der Nation und ihrer Umgebungen, an welchen dann erst die Weissagungen über die Zukunft angeknüpft werden. Jesaias hätte doch nach der Analogie der übrigen prophetischen Weissagungen von der Gegenwart ausgehen und daran die Weissagungen über die Zukunft anknüpfen müssen. Aufgehoben wird auch die entfernteste Möglichkeit der Jesaianischen Abfassung durch den Umstand, dafs das Exil nicht verkündigt wird, sondern dafs der Standpunct darin genommen ist, ebenso wie der des Jesaias in seiner Zeit." Dieser ganze Einwurf verdankt seine Entstehung dem Mangel an Einsicht in die Natur der prophetischen Weissagung. Man denkt sich die Erkenntnifs der Propheten als eine verständige, da sie vielmehr eine anschauliche war, wie dies schon durch den Nahmen Seher bezeichnet wird. Die Propheten, denen, wie wir in der allgemeinen Einleitung gesehen haben, alles in der Anschauung gegeben wurde, befanden sich in der

ἔκστασις, sie lebten in den Dingen, welche sie verkündeten und die Dinge lebten in ihnen. Sie nahmen entweder ihren Standpunct in der Gegenwart und schauten von dort auf die nähere Zukunft, oder sie nahmen ihren Standpunct in der näheren Zukunft und schauten von dort in die entferntere. In dem letzteren Falle ist die nähere Zukunft von ihnen als Gegenwart dargestellt, von der aus sie das in der Wirklichkeit noch Zukünftige als vergangen betrachten; sie liegt mit solcher Anschaulichkeit vor ihnen, dafs sie in ihr leben und handeln. Wir heben aus der grofsen Masse von Beispielen, welche dieser Bemerkung zur Bestätigung dienen, hier nur einige wenige aus.*) Der Prophet Hoseas hatte Cap. 13 den Israeliten grofse göttliche Strafgerichte, die Verheerung des Landes und die Wegführung seiner Bewohner durch mächtige Feinde vorherverkündet. Cap. 14, v. 2 ff. versetzt er sich im Geiste in die Zeit, zu der diese Strafgerichte schon eingetroffen waren. Er anticipirt das Zukünftige als schon geschehen und ermahnt nicht etwa seine Zeitgenossen, sondern diejenigen, über welche das Unglück schon ergangen, zur aufrichtigen Bufse: „Kehre zurück, o Israel zum Jehovah, denn elend bist du geworden (כָּשַׁלְתָּ Praet.) durch deine Missethat." Die Segnungen Jehovahs dagegen stellt er v. 5 ff. als zukünftig dar. Der Prophet Micha sagt Cap. 4, v. 8: „Und was dich betrifft du Heerdenthurm, Hügel der Tochter Zion, an dich wird kommen und gelangen die frühere Herrschaft, die Herrschaft über die Tochter Jerusalems." Wenn der Prophet, Zeitgenosse des Jesaias, hier von einer früheren Herrschaft redet und verkündet, dafs sie wiederum an das Davidische Haus zurückkommen werde, so versetzt er sich aus seiner Zeit, zu der die Davidische Königsfamilie

*) Auffallende Belege gibt schon das Abschiedslied Mosis Deut. 32, vgl. z. B. v. 7 u. v. 30. Zu dem letztern Verse bemerkt Clericus: „*Haec quasi praeterita cantico deplorat Moses, quod ea ita futura praevideat, et quasi in illas aetates futuras se animo transferat eaque dicat, quae tum demum debebant dici.*"

noch bestand und blühte, in die Zeit des Exils, von dem er so eben geredet hatte und während dessen die Herrschaft des Davidischen Stammes aufhören sollte. V. 10 heifst es: „Jetzt warum lässest du ein Klaggeschrei ertönen? Hast du keinen König mehr? oder sind deine Rathgeber dahin? Ja Schmerz hat dich ergriffen, wie eine Gebährende." Der Prophet redet das Jüdische Volk an im Babylonischen Exil. Der Moment der Wegführung in dasselbe bildet ihm die Gegenwart, die Befreiung aus demselben die Zukunft; vgl. v. 10: „Dort wirst du errettet werden, dort wird dich erlösen Jehovah dein Gott." Cap. 7, v. 7 führt Micha das schon ins Exil weggeführte Volk redend ein und läfst es zugleich die Gerechtigkeit der göttlichen Strafe und das Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit aussprechen. Auch in der Antwort Jehovahs v. 11 wird die Stadt als schon zerstört vorausgesetzt. Denn er verspricht, dafs ihre Mauern wieder gebaut werden sollen. — Unser Prophet selbst schaut in der Weissagung gegen Tyrus Cap. 23 die der Stadt durch den Nebucadnezar bevorstehende Bedrängung als gegenwärtig; die Flucht der Einwohner, den Eindruck, den die Nachricht von ihrem Unglück auf die mit ihnen in Verbindung stehenden Völker macht u. s. w., beschreibt er als Augenzeuge. Darauf wirft er von der näheren Zukunft, die ihm zur Gegenwart geworden, einen Blick auf die fernere. Er verkündet, dafs nach siebenzig Jahren, nicht von der wirklichen, sondern von der eingebildeten Gegenwart an gerechnet, die Stadt zu ihrer alten Gröfse zurückgelangen werde; sein Blick erhebt sich noch weiter; und er sieht wie endlich die Tyrier in den Tagen des Messias die wahre Religion annehmen. Cap. 53 nimmt der Prophet seinen Standpunct zwischen den Leiden und der Verherrlichung des Messias, die Leiden erscheinen ihm als vergangen, die Herrlichkeit stellt er als zukünftig dar. — Diese Beispiele, die wir leicht durch eine Unzahl anderer vermehren könnten, mögen genügen zur Widerlegung der Behauptung, es sey gegen die Natur der Weissagung, dafs der Prophet seinen

Stand-

Standpunct in der näheren Zukunft nehmend, dieselbe als Gegenwart betrachte und von dort aus in die fernere Zukunft schaue.

Bertholdt Einl. p. 1384 gesteht zu, „dafs auch andere Propheten sich häufig im Geiste in spätere Zeiten, besonders in die idealischen Zeiten des Messias versetzen" und gibt also der Hauptsache nach diesen Grund auf; er argumentirt nur daraus, dafs jene wieder auf ihren persönlichen Standpunct zurückkommen, während unser Prophet an der späteren Zeit kleben bleibe; allein wir werden nachher sehen, dafs auch unser Prophet an zahlreichen Stellen aus der fingirten Gegenwart in die wirkliche übergeht.

2) „Ehe Jesaias eine Rückkehr aus dem Exile verkündete, hätte er doch wohl die Wegführung weissagen müssen." Hierauf dient zur Antwort, dafs es anmaafsend ist, Gott vorschreiben zu wollen, welche Offenbarungen er seinen Propheten ertheilen soll, dafs Jesaias die Wegführung nach Babylon als aus den Weissagungen anderer Propheten schon hinlänglich bekannt zu Grunde legen konnte, namentlich aus denen seines Zeitgenossen Micha, dafs ja auch in dem zweiten Theile des Jesaias die Wegführung ins Exil eben sowohl enthalten ist, wie die Rückkehr, nur dafs die Wegführung als Vergangenheit erscheint, weil der Prophet in der Zeit des Exils seinen Standpunct nimmt, dafs wir in unserer Sammlung sicher nicht alle Weissagungen des Jesaias besitzen und dafs er sehr wohl Vieles von dem Exil geweissagt haben kann, was uns nicht erhalten worden. Gesetzt also auch es fänden sich im ersten Theile keine deutlichen Weissagungen auf die Wegführung des Volkes, so würde dieser Grund dennoch nicht beweisend seyn. Dieſs ist aber doch der Fall. Zuerst berufen wir uns auf Cap. 39, wo von dem Propheten mit klaren dürren Worten, ohne dafs irgend eine andere Deutung auch nur möglich wäre, dem Könige Hiskias die Wegführung nach Babylon verkündet wird; der von Gesenius Comm. p. 1006, jedoch nur zweifelnd, ge-

äufserte Verdacht, dafs diese Weissagung erst später aufgezeichnet und nach dem Eintreffen bestimmter ausgedrückt seyn möge, beruht auf blofser Willkühr und leistet nicht, was er leisten soll; er befreit nicht von der lästigen Thatsache, dafs schon damals eine Begebenheit geweissagt worden, welche ganz aufserhalb des politischen Horizontes der Zeit lag und durch keinen menschlichen Scharfblick vorhergesehen werden konnte. Denn mit gleicher Bestimmtheit verkündet Micha Cap. 4 v. 9. 10 die Wegführung nach Babel und die Befreiung aus dem Babylonischen Exil, 150 Jahre vor der Erfüllung und als Babylon noch in gar keinem feindseligen Verhältnifs gegen Juda stand. — Aufserdem finden sich mehrere Weissagungen, die nur mit dem höchsten Zwange anders als von der Verödung des Landes durch die Babylonier und von der Wegführung seiner Bewohner verstanden werden können und in welchen zugleich die Rückkehr als bevorstehend verkündet wird. So Cap. 5 und Cap. 6 v. 11 — 13, deren Ächtheit allgemein zugestanden ist.

3) „Die Weissagung so ferner Begebenheiten war den Zeitgenossen unverständlich und daher zwecklos". Dieser Grund hat schon als aprioristischer wenig zu bedeuten. Er geht hervor aus einer gänzlich falschen Auffassung der Bestimmung der Propheten. Man kann allerdings zugeben, dafs diese Weissagungen den Zeitgenossen des Propheten nicht vollkommen klar und verständlich waren — dies war überhaupt bei den Weissagungen, die erst durch die Geschichte ihr vollkommnes Licht erhalten, nicht erforderlich — selbst der Prophet mochte in dem natürlichen Zustande sich von dem Inhalte seiner Weissagungen keine ganz deutliche Vorstellung machen können. Dadurch wird aber eine solche Weissagung noch keineswegs zwecklos. Wenn auch die Zeitgenossen keine ganz klare Erkenntnifs hatten, so hatten sie doch eine solche, welche zur Erreichung des sittlichen Endzweckes der Weissagung hinreichte. Kein Zeitgenosse des Jesaias z. B. konnte den zweiten Theil seiner Weissagungen lesen, ohne darin die göttliche Strafge-

rechtigkeit zu erkennen, nach der Jehovah sein Volk den Feinden preisgeben" und die göttliche Liebe, nach der er es erretten wollte; der Standpunct, welchen der Prophet einnahm, konnte ihm im Ganzen um so weniger dunkel bleiben, als derselbe unmittelbar vorher das Babylonische Exil als zukünftig geweissagt hatte; in Bezug auf das Wie der Wegführung und Befreiung, die Person des Cyrus u. s. w. mochte ihm immerhin manches dunkel bleiben. Eben so konnte Jeder, der sich nicht selbst des Lichtes berauben wollte, in dem 53ten Cap. den Versöhnungstod des Messias erkennen, wenn ihm auch die einzelnen damit verknüpften Umstände zum Theil verborgen blieben. Auch waren die Weissagungen nicht einmahl vorzugsweise für die Gegenwart bestimmt. Sie wurden nicht einmahl alle von den Propheten öffentlich bekannt gemacht. Der ganze zweite Theil des Jesaias z. B. ist wahrscheinlich nie öffentlich recitirt worden. Auf göttlichen Befehl in Schrift gefafst, dienten sie der Nachwelt, die eine hellere Einsicht in sie dadurch erhielt, dafs die nähere Zukunft, in der die Propheten ihren Standpunct genommen hatten, für sie schon Gegenwart geworden war. Die Juden im Babylonischen Exil mufsten durch die bestimmte Vorhersagung der Rückkehr vor gänzlicher Muthlosigkeit bewahrt, in dem Vertrauen auf Gott gestärkt und dadurch bewogen werden, sich durch Bufse und durch Treue gegen den Jehovah des verheifsenen Heiles würdig zu machen. So wie aber diese und andere Weissagungen das Volk des A. B. im Glauben stärkten, so gewähren sie dasselbe in noch höherem Grade uns, die wir überall die Verheifsung mit der Erfüllung vergleichen und ihre genaue Übereinstimmung wahrnehmen können. Obgleich unser Glaube an Gott und Christum nicht hierauf gegründet ist, so erhält er doch dadurch eine gröfsere Haltung und Festigkeit; wer solcher Stützen nicht zu bedürfen glaubt, der hat sie grade am nöthigsten.

4) „Der Prophet beruft sich auf frühere Weissagungen über die Rückkehr des Volkes aus dem Exil, die jetzt einge-

troffen waren, und denen er nun neue beifüge C. 42, 9. 45, 19. 46, 10. 48, 5. 6. Dies setzt einen späteren mit den Begebenheiten gleichzeitigen Propheten voraus." Dieser Grund ist sehr undeutlich ausgedrückt. Wie konnten denn die Weissagungen über die Rückkehr aus dem Exil schon erfüllt seyn zu der Zeit, da das Exil noch fortdauerte? Auch nach der Meinung von Gesenius soll ja der Verf. seine Weissagungen noch vor Ende des Exils bekannt gemacht haben. Auch tritt Gesenius mit sich selbst in Widerspruch, wenn er hier Beziehungen auf die Weissagungen weit älterer Propheten findet, die von dem Exil und von der Befreiung aus demselben geweissagt haben sollen. Er mufs dann zugeben, was er läugnet, dafs es überhaupt Weissagungen gab, in welchen das Zukünftige so lange und mit solcher Sicherheit vorherverkündet worden, dafs aus denselben ein sichrer Beweis für die Allwissenheit Gottes geführt werden konnte. — Wie wenig die angeführten Stellen dasjenige erweisen, was sie erweisen sollen, zeigt eine unbefangene Prüfung derselben. Cap. 45, 19 und Cap. 46, 10 beruft sich Jehovah, um seinen Vorzug vor den nichtigen Götzen zu erweisen, auf seine Allwissenheit, welche hervorgehe daraus, dafs die Verkündungen seiner Diener, der Propheten, in Erfüllung gehen. Diese Aussprüche Jehovahs sind ganz allgemein gehalten; sie beziehen sich sowohl auf die früheren schon erfüllten Weissagungen, z. B. die Weissagungen des Jesaias selbst über den Untergang der Assyrer, als auf die gegenwärtigen Weissagungen, deren Erfüllung dereinst die Allwissenheit und Allmacht Gottes erweisen sollte. — Cap. 42, 9 und Cap. 48, 5. 6 beruft sich Jesaias auf frühere Weissagungen, die schon erfüllt seyen und deren Erfüllung dem Volke die Gewähr geben könne für die Erfüllung der Weissagung über die Rückkehr aus dem Exil, die er ihm jetzt ertheile. Hier mag man immerhin annehmen, dafs der Prophet sich unter den schon erfüllten Weissagungen auch auf die Weissagungen über die Wegführung ins Exil berufe; dies konnte er aber auch sehr wohl thun, wenn man bedenkt, dafs er seinen Standpunct nicht in der wirklichen Gegenwart, sondern in der Zukunft nimmt, die ihm als

Gegenwart erscheint. Der Prophet hatte Cap. 39 das Babylonische Exil geweissagt. Indem er sich nun im Geiste in diese Zeit versetzt und an das im Babylonischen Exil befindliche Volk die Rede richtet, schaut er dasjenige als schon erfüllt und kann sich darauf berufen, was der Wirklichkeit nach zwar noch unerfüllt war, was aber, wenn es erfüllt wurde, dem in dem Babylonischen Exil befindlichen Volke die Gewährleistung geben sollte für die Erfüllung der auf das ferner liegende Ereignifs gehenden Weissagung.

5) „Was der Prophet von der Gegenwart sagt ist richtig und bis ins Einzelnste ausgeführt. Was er von der Zukunft sagt, sind Ideale, frohe begeisterte Hoffnungen, hinter denen die Wirklichkeit sehr zurückblieb. Wäre das Werk von Jesaias, so müfste es unter göttlicher Mitwirkung geschrieben seyn. Dann müfste der Verf. aber auch die Zukunft wissen. Wie sticht der Zustand der ärmlichen Colonie unter Esra und Nehemia ab gegen die glänzenden Schilderungen des bevorstehenden Glückes." Zuvörderst ist es unrichtig, dafs in dem Theile der Weissagung, welcher sich auf den Zustand des Volkes im Babylonischen Exil bezieht, den Nahmen des Cyrus ausgenommen, von dem später, irgend etwas so spezielles vorkomme, dafs daraus hervorginge, dafs der Prophet von dieser Zeit eine genauere Kenntnifs hatte als von der späteren. Die Nennung des Nahmens Cyri wird auf jeden Fall aufgewogen durch die Stelle Cap. 44 v. 27. Gesenius selbst findet l. c. p. 88 in dieser Stelle eine bestimmte Beziehung auf die Ableitung und Austrocknung des Euphrat in der Nähe von Babylon durch die bekannte Kriegeslist des Cyrus. Herodot. 1, 185. 190. Xenophon Cyrop. l. VII. Er mufs also hier eine aus natürlichen Ursachen unerklärliche Weissagung zugestehen, da er ja selbst die Abfassung des zweiten Theiles vor Einnahme der Stadt Babylon behauptet. — Es läfst sich nicht verkennen, dafs der Urheber der gröfseren und höheren Befreiung der grofse Knecht Gottes, der Messias, noch bestimmter und deutlicher gezeichnet werde, wie der Urheber der ersten Befreiung, Cyrus,

so wie jeder Unbefangene zugestehen mufs, dafs die persönlich Messianischen Weissagungen des zweiten Theiles nichts weniger als ideale Schilderungen sind, sondern bis auf die einzelnsten Umstände ihre Erfüllung gefunden haben. — Der Einwand aber, dafs dasjenige, was über die Zeit des Exils hinausgehe, zum grofsen Theile nicht erfüllt worden, trifft allerdings diejenigen, welche wie Jahn u. A., die ganze Erfüllung der Glück verheifsenden Weissagungen in den Zeiten unmittelbar nach dem Exil suchen. Gesenius hat Recht, wenn er behauptet, dafs man höchst willkührlich verfahren sey, um den ganzen Inhalt dieser Weissagungen in jener Zeit als erfüllt nachzuweisen. Sobald man aber einen doppelten in der Anschauung des Propheten nicht immer genau geschiedenen, sich häufig unter denselben Bildern darstellenden Gegenstand der Verheifsung annimmt, die Rückkehr aus dem Babylonischen Exil und die Seligkeit der Messianischen Zeit, so verliert dieser Grund alle Bedeutung. Es ist dann nicht mehr die Rede von idealen Schilderungen und begeisterten Hoffnungen, sondern wir erwarten mit Recht die Erfüllung des noch unerfüllten Theiles der Weissagungen, ohne jedoch ihren bildlichen Character zu verkennen, von dem Gott, der ihre Göttlichkeit durch die Erfüllung eines grofsen Theiles derselben erwiesen und durch die ganz damit übereinstimmenden Weissagungen des N. T. über die letzten Zeiten bestätigt hat. Wenigstens müssen die Gegner so lange anstehen sich dieses Grundes zu bedienen, bis die Zeit die Nichterfüllung der Weissagungen erwiesen hat. *Adhuc sub judice lis est.* Dafs diese Weissagungen aber mit vollem Rechte ihrem gröfseren Theile nach auf die Messianische Zeit bezogen werden, zeigt ihre Vergleichung mit anderen Stellen, die von den Gegnern selbst Messianisch gedeutet werden, z. B. mit Cap. 9 und Cap. 11. So wie dort an die Befreiung von den Assyrern, so schliefst sich hier die Aussicht in die Messianische Zeit an die Verkündung der Befreiung von den Babyloniern. Der Prophet beschreibt das vor ihm liegende Gemählde, ohne auf Zeit-

bestimmung Rücksicht zu nehmen. Dafs die Messianische Zeit unmittelbar nach dem Babylonischen Exil eintreten werde, wird hier eben so wenig gesagt, wie dort, dafs die leibliche Befreiung von den Assyrern mit der geistigen Befreiung unmittelbar verbunden seyn werde.

6) „Es läfst sich mit Sicherheit annehmen, dafs diese dem Jesaias zugeschriebenen Orakel zur Zeit des Jeremias noch nicht vorhanden waren. Sonst würde sich dieser Prophet, der wegen des geweissagten Exils Mifshandlungen erlitt, wohl ohne Zweifel auf einen solchen Vorgänger berufen haben." Dies schon an und für sich nichts beweisende *argumentum a silentio*, würde falls es überhaupt beweisend wäre, zu viel beweisen. Es würde nämlich beweisen, dafs auch der erste Theil des Jesaias zu den Zeiten des Jeremias noch nicht vorhanden war, ja sogar dafs alle diejenigen prophetischen Schriften damals noch unbekannt waren, in denen überhaupt einer Wegführung ins Exil gedacht wird; denn nur von einer Wegführung ins Exil im Allgemeinen, nicht bestimmt von einer Wegführung ins Babylonische Exil hatte Jeremias geredet. Auf die in dem ersten Theile enthaltenen Weissagungen über die Wegführung ins Exil, nahmentlich auf Cap. 5 und auf die bestimmteste von allen Cap. 39 konnte sich Jeremias noch weit schicklicher berufen, als auf die unsrigen, in denen die Wegführung ins Exil nicht mehr vorherverkündet, sondern vorausgesetzt wird, und die sich weit mehr mit erfreulichen Hoffnungen beschäftigen, als mit Drohungen, wegen deren Jeremias nach Cap. 26 angegriffen und von seinen Freunden mit Berufung auf die ähnliche Weissagung Micha 3 v. 12 vertheidigt wurde. Könnte man doch mit demselben Rechte behaupten, dafs damals die bestimmtere Weissagung Micha 4, 10 nicht vorhanden gewesen sey, weil sonst die Freunde des Jeremias nicht unterlassen haben würden sich auf sie zu beziehen. Dafs Jeremias oder seine Vertheidiger sich bei einer anderen Gelegenheit auf die Weissagungen des Jesaias berufen haben, wer kann das behaupten, wer

kann es aber auch läugnen wollen? Wir werden aber nachher noch sehen, dafs die Bekanntschaft des Jeremias mit unserem zweiten Theile keinem Zweifel unterliegt, indem er ihn benutzt und nachgeahmt hat.

7) „Obgleich der Styl des Verf. im Ganzen rein ist, so finden sich doch einige chaldaisirende und spätere Sprachspuren." Hiegegen gilt im Allgemeinen folgendes. Der Beweis aus einzelnen angeblich späteren Wörtern und Redensarten ist sehr mifslich. Wir haben zu wenige schriftliche Denkmahle der hebräischen Litteratur, als dafs wir es unternehmen könnten den Sprachvorrath eines jeden Zeitalters genau zu bestimmen. Kommt ein Wort erst in späteren Schriften vor, so ist dies noch gar kein Beweis, dafs es früher nicht im Gebrauch gewesen. Mehr Gewicht hat es noch, wenn Wortformen vorkommen, die erst dem späteren chaldaisirenden Dialecte anzugehören scheinen. Allein auch in diesem Falle, müssen andere stärkere Gründe hinzukommen, wenn der Beweis der späteren Abfassung hinreichend geführt seyn soll. Wir wissen zu wenig, wann der Einflufs der Chaldäischen Sprache auf die Hebräische begann, als dafs wir bestimmen könnten, wie eine einzelne Form nicht vor dieser oder jener Zeit in die Hebräische Sprache habe eindringen können. Der Haupteinflufs geschah allerdings erst in den Zeiten kurz vor dem Exil. So wie aber weit früher beide Völker schon in Verbindung standen, so können auch schon weit früher einzelne Chaldäische Formen in die Hebräische Sprache übergegangen seyn. — Wie wenig aber hier diesem Beweise auch nur einiger Schein von Kraft gegeben werden könne, zeigt schon, dafs die meisten Bestreiter der Ächtheit ihn ganz fahren lassen. Paulus behauptet, die Sprache sey in diesen Cap. ganz gewifs eben so rein, wie in den Jesaianischen selbst. Bertholdt gesteht Einl. p. 1363 ff. ganz offen, dafs sich in unseren Cap. keine einzige Spur späteren Sprachgebrauches finde. Auch Eichhorn hat keine Beispiele späteren Sprachgebrauches beigebracht. Gesenius, einsehend, wie sehr es für die

Ächtheit des zweiten Theiles sprechen würde, wenn er hinsichtlich der Sprache ganz dem ersten Zeitalter der Sprache angehörte, hat, obgleich selbst eingestehend, dafs sich nicht vieles vorfinde, doch einiges wenige vorgebracht, was dem späteren Sprachgebrauche angehören soll. Allein es ist unter den angeführten Beispielen kaum eins, was erweislich dem späteren Sprachgebrauche angehörte. — Zuerst mufs dasjenige abgezogen werden, was dieser zweite Theil gemein hat mit Schriften, deren Alter zwar von den Neueren angefochten worden, aber mit so wenig einleuchtenden Gründen, dafs sie es selbst wohl billig finden müssen, wenn man verlangt, dafs vorläufig wenigstens der vorgeblich spätere Sprachgebrauch dieser Bücher nicht zum Erweise des späteren Sprachgebrauches in anderen Büchern gebraucht werde. Zieht man dasjenige ab, was der zweite Theil des Jesaias mit diesen, vorzüglich mit dem Hiob gemein hat, so fällt schon ein bedeutender Theil der aufgeführten Beispiele weg. Wir wollen das Übrigbleibende einzeln vornehmen. Das Verbum עָמַד soll Cap. 47, 13 die im Chaldäischen herrschende Bedeutung surgere s. v. a. קוּם haben. Allein diese Bedeutung ist nur eine willkührlich angenommene; das Verbum עָמַד kann v. 13 keine andere Bedeutung haben, als die, in der es in gleicher Verbindung v. 12 vorkommt, wo Gesenius selbst es nicht durch auftreten, sondern durch beharren übersetzt, so wie er es an der Paralelstelle Cap. 44, 11 durch stehen wiedergibt. An allen diesen Stellen ist die Bedeutung Stand halten durchaus die passende, in der das Verbum z. B. bei Amos Cap. 2, 15 vorkommt. — Ein zweiter Chaldaismus soll die Bedeutung des Verbi בָּחַר Cap. 48 v. 10 seyn. Allein es ist 1) wahrscheinlich, dafs die dem Verbo dort beigelegte Bedeutung prüfen, nicht blos dem Aramäischen, sondern auch dem Hebräischen Sprachgebrauche angehörte, da es in derselben bei Hiob vorkommt, und 2) höchst ungewifs, ob das Wort an der ange-

führten Stelle wirklich diese Bedeutung habe. Die besten Ausleger aufser Gesenius behalten die gewöhnliche Bedeutung bei. Das Verbum בָּחַר kommt in diesen Capiteln so häufig in der Bedeutung erwählen vor, dafs es sehr unwahrscheinlich ist, dafs der Prophet es an dieser einzigen Stelle in einer andern Bedeutung gebraucht habe. Die Erklärung: ich erwählte dich im Ofen des Elendes d. h. ich liebte dich selbst da, als ich die Läuterungsstrafe über dich verhängte, ist ganz dem Paralelismus angemessen. — Dem späteren Sprachgebrauche soll es auch angehören wenn Cap. 54, 15 die Partikel הֵן in der Bedeutung wenn, vorkommt, statt der älteren Bedeutung siehe. Allein die Partikel kommt in dieser Bedeutung schon an 4 Stellen im Pentateuch vor, z. B. Lev. 13, 56; vgl. Gesen. s. v. Nur der häufigere Gebrauch mag dem späteren Zeitalter eigenthümlich seyn; beim Jesaias kommt sie aber nur an der einzigen angeführten Stelle in dieser Bedeutung vor und auch dort nicht einmahl mit Sicherheit. Ganz chaldäisch soll der Ausdruck Völker und Zungen Cap. 66, v. 18 seyn. Aber Zunge steht für Sprache schon Gen. 10, 5 u. a. a. St., und wie in der so natürlichen Verbindung beider Wörter, die beim Jesaias nur einmahl vorkommt und durchaus nichts Stehendes hat, etwas Chaldäisches liegen könne, möchte sich schwer einsehen lassen. An den Stellen des Daniel, auf die Gesenius seinen Beweis gründet, kommen nicht einmahl die hier stehenden beiden Wörter גּוֹיִם und לְשׁוֹנוֹת sondern die drei Wörter עַמְמַיָּא, אֻמַּיָּא und לִשָּׁנַיָּא verbunden vor. — Ein Chaldaismus soll das יֶתֶר Cap. 56 v. 12 in der Bedeutung sehr seyn s. v. a. das Chald. יַתִּיר. Allein Gesenius selbst erkennt zu d. St. an, dafs diese Auffassung keine nothwendige sey und dafs man es auch als Nomen in der Bedeutung Überflufs nehmen könne. Ebenso Rosenmüller „יֶתֶר *est* περισσὸν, *quod abundat*." Wollte man aber auch das יֶתֶר als im Accus. adverb. in der

Bedeutung überflüssig stehend nehmen, so würde auch alsdann an keinen Chaldaismus zu denken seyn, da das עַל יֶתֶר Ps. 31, v. 24 in derselben Bedeutung vorkommt, die Setzung der Präposition aber keinen Unterschied macht. — Cap. 61, v. 10 soll das Verbum כָּהַן, sonst als Priester dienen, Priester werden, so wie im Syrischen reich, prächtig machen bedeuten. Allein es ist kein Grund vorhanden dem Verbo כָּהַן, das an allen Stellen denominativum von כֹּהֵן ist, an dieser einzigen eine andere Bedeutung beizulegen. Kimchi und Jarchi bei Rosenmüller z. d. St. erklären die Worte כֶּחָתָן יְכַהֵן פְּאֵר nach dem Vorgange des Chaldäers und des Aquila durch: wie der Bräutigam priesterlich macht den Hauptschmuck d. h. einen Hauptschmuck von priesterlicher Pracht anlegt, und Gesenius setzt dieser Erklärung nichts entgegen. Wollte man aber auch die von Gesenius vorgeschlagene Bedeutung annehmen, so brauchte man doch auch dann nach den gegebenen allgemeinen Bemerkungen keinen Chaldaismus zuzugeben. — Die Verwechselung des אוֹת mit אֵת, welche an zwei Stellen vorkommt, soll sich bei den älteren Propheten nie vorfinden. Allein es ist hinreichend, wenn sie sich nur überhaupt in älteren Schriften vorfindet. Sie findet sich aber schon Gen. 34, 2. Josua 14, 12 und a. a. St. bei Gesen. s. v. Auch hier kann höchstens nur das häufigere Vorkommen als dem späteren Sprachgebrauche angehörig betrachtet werden, und man braucht nicht mit Jahn einen Schreibfehler anzunehmen, der sonst bei solchen rein orthographischen Verschiedenheiten am leichtesten statt finden konnte. — Beispiele der für chaldäisch ausgegebenen Stellung des Verbi hinter dem Object, wie sie Cap. 42, 24. 49, 6 vorkommt, finden sich schon in älteren Büchern in nicht geringer Anzahl. Vgl. Ewald Grammatik p. 635. — Das Verbum קָרָא in der Bedeutung predigen, verkündigen, Cap. 42 v. 2 gehört nicht etwa dem späteren Sprachgebrauche an. Es findet sich in derselben Joel 4, 9 קִרְאוּ זֹאת בַּגּוֹיִם verkündet dies unter

den Völkern; ebenso Levit. 25, 10. — Das Nomen צָבָא in der Bedeutung Kriegsdienst findet sich aufser dem Hiob noch mehrere Mahle in dem Buche Numeri z. B. Cap. 1, 3. — Der Gebrauch des הַ als Relativi an der einzigen Stelle Cap. 56, 3 ist nicht dem späteren Sprachgebrauche ausschliefslich eigen, sondern kommt auch Jos. 10, 24. Richt. 13, 8. 1 Sam. 9, 24 vor. — Nur eine einzige Wortform kommt vor, das אֶגְאַלְתִּי für הִגְאַלְתִּי Cap. 63 v. 3, welche man wahrscheinlich mit Recht für aramaisirend erklärt hat und bei welcher Jahn einen Fehler der Abschreiber für אֶגְאָלָה annimmt, wie אֶרְמֶסֶם vorangegangen ist. Gesetzt aber es liefsen sich noch aufserdem einige wenige Spuren syrischen und chaldäischen Sprachgebrauches von einem aufmerksameren Beobachter auffinden, was wäre dadurch erwiesen? Das Aramäische war damals schon so bekannt, dafs Jes. 36 v. 11 sich die Abgeordneten des Königs Hiskias zur Fortsetzung der Unterredung in syrischer Sprache erbieten konnten. Bertholdt ist daher auch billig genug zuzugestehen, dafs Jesaias in seinen Vorträgen hin und wieder ein Aramäisches Wort oder eine Aramäische Form habe einmischen können. Er sagt l. c. p. 1374 „das mufs zugegeben werden, dafs in den Zeiten der Könige Ahas, Hiskias und Manasse schon die Umstände so beschaffen waren, dafs mancher Schriftsteller, wenn er es nicht absichtlich zu verhindern suchte, durch den Einflufs des Aramäischen die Reinheit seines Hebräischen Ausdruckes verlieren konnte." — Es hat dieses Argument also gar keine Beweiskraft 1) weil die angeführten Beispiele theils auf falscher Deutung beruhen, theils, ein einziges ausgenommen dem späteren Sprachgebrauche nicht ausschliefslich angehören, und 2) weil einzelne Chaldaismen schon dem Zeitalter des Jesaias eigenthümlich seyn können.

8) „Die Sprache, der Sprachvorrath und die Phraseologie in diesen Stücken haben viel Eigenthümliches, welches der ächte Jesaias nicht kennt." Man hat auch hier wieder viel er-

wiesen zu haben geglaubt, wenn man einige Wörter und Redensarten aufbrachte, welche dem zweiten Theile eigenthümlich seyn sollen. Allein auf diese Weise kann man die Unächtheit eines jeden Theiles einer jeden Schrift erweisen. Wer will einem Schriftsteller auferlegen, dafs er sich immer derselben Wörter und Redensarten bedienen soll? welcher nicht ganz geistesarme Schriftsteller wird wohl immer seine alten Ausdrücke wiederholen und nie neue einmischen? zumahl wenn seine früheren und späteren Erzeugnisse durch einen so langen Zeitraum getrennt sind, wie dies beim Jesaias der Fall ist, und wenn die Veränderung des Gegenstandes den Gebrauch neuer Wörter und Redensarten fast mit Nothwendigkeit herbeiführt. Man könnte diesen Grund mit eben so grofsem Rechte umkehren. Wenn sich in einem zweifelhaften Stücke eines Schriftstellers grade nur derselbe Vorrath von Wörtern und Redensarten fände, wie in anderen erwiesen ächten Stücken desselben, so könnte man sagen, dafs sich grade durch diese Einförmigkeit der ängstliche, sclavische Nachahmer kund gebe, der um sein Eigenthum für das des Verf. auszugeben und den Mangel an innerer Übereinstimmung zu verdecken, eine genaue äufsere Übereinstimmung hervorzubringen bedacht gewesen. Wir wollen hier aus dem Angeführten nur dasjenige berühren, was einigen Schein für sich hat. Man rechnet zuerst dahin die Benennung עַבְדּ יְהוָה Knecht Jehovahs. In dem Vorkommen dieser Benennung an und für sich kann man nichts suchen wollen. Sie kommt nicht nur häufig in den übrigen Büchern des A. T. vor, sondern sie findet sich auch in dem ersten Theile selbst und zwar Cap. 20, 3 als Benennung des Propheten, Cap. 22 v. 20 als Benennung eines anderen frommen zu einem Amte in der Theokratie berufenen Israeliten. Wohl aber würde das Vorkommen dieser Benennung Gewicht haben, wenn durch dieselbe wirklich das Collectivum der Propheten bezeichnet würde. Dies ist aber wie wir zu Cap. 53 sehen werden, eine nicht

gehörig begründete Annahme. — Das אִיִּים in der Bedeutung: ferne Länder findet sich auch im ersten Theile Cap. 24, 15. Dafs aber auch bei den Stellen des zweiten Theiles dem Propheten immer das dunkele dem Hebräer unermefsliche Westland vor Augen geschwebt habe und das אִיִּים also auch hier nicht in schlechthin unbestimmter Bedeutung vorkomme, bemerkt Gesenius selbst s. v. — Dem zweiten Theile eigenthümlich soll auch der Gebrauch der Nomina צֶדֶק und צְדָקָה in der Bedeutung: Heil, Hülfe, Rettung, Sieg, seyn s. v. a. יֶשַׁע, יְשׁוּעָה. Allein Gesenius selbst nimmt II, p. 136 diese Behauptung zum Theil zurück, wenn er zweifelt ob צֶדֶק irgendwo ohne alle Rücksicht auf die Grundbedeutung auch vom Glück und Sieg des Ungerechten stehen könne. Die genauere Vergleichung der von Gesenius angeführten Stellen zeigt auch, dafs man an ihnen mit der gewöhnlichen Bedeutung Gerechtigkeit, zuweilen mit dem in der hebräischen Anschauungsweise begründeten Nebenbegriffe der Folgen der Gerechtigkeit, vollkommen ausreicht, wie denn auch die früheren Ausleger dieselbe beibehalten. Cap. 41, v. 2 sind die Worte צֶדֶק יִקְרָאֵהוּ לְרַגְלוֹ zu übersetzen: die Gerechtigkeit kommt ihm entgegen nach seinem Fufse, d. h. wohin er nur immer geht. Der Sinn: Gerechtigkeit wird seine unzertrennliche Gefährtin seyn; das Bild entnommen von einem folgsamen Diener, der nicht wartet bis er gerufen wird, sondern sich freiwillig zum Dienste darstellt. V. 10 ist das יְמִין צִדְקִי nicht zu übersetzen durch: meine siegreiche oder helfende, sondern durch: meine gerechte Rechte. Die gerechte Rechte Jehovahs ist die, womit er seine gerechten Beschlüsse ausführt, hier die Juden von ihren ungerechten Bedrückern befreit. — Auch Cap. 45 v. 8 nöthigt nichts die gewöhnliche Bedeutung zu verlassen; der Sinn: durch Jehovahs Gnade wird Gerechtigkeit und Glück auf Erden verbreitet werden. Dies wird also dargestellt, als ob der Himmel die Gerechtigkeit herabsende wie einen erquickenden Regen oder Thau

nach langer Dürre und als ob die dadurch befruchtete Erde eine reiche Erndte von Gerechtigkeit und Heil trage. Vgl. Ps. 85, 11. 12 und Ps. 72 v. 3, wo Gerechtigkeit und Glück auf dieselbe Weise verbunden werden, und Rosenm. ad h. l. Über Cap. 45 v. 13 vgl. zu Cap. 42 v. 6. — Cap. 46 v. 13 ist die Gerechtigkeit Jehovahs seine Treue in der Erfüllung seiner Verheifsungen und übernommenen Verpflichtungen. Cap. 48 v. 18 braucht man zu dem Hauptbegriffe der Gerechtigkeit nur den Nebenbegriff ihrer Folgen, die in gewisser Hinsicht mit ihr identisch sind, indem die Gerechtigkeit selbst ein Glück ist, hinzuzunehmen. Cap. 51, v. 5 ist die Gerechtigkeit parallel mit Heil, die Gerechtigkeit welche von oben den Heidenvölkern ertheilt werden soll und in der und ihren Folgen ihr Heil besteht. — Zu Cap. 54, v. 17 bemerkt Rosenmüller richtig: צִדְקָתָם *hic est, quod iis ex sententia justi judicis debetur.* Cap. 56, v. 1 ist die Gerechtigkeit Gottes wiederum seine Treue in der Erfüllung seiner Verheifsungen. Cap. 58, 2 sind die מִשְׁפְּטֵי צֶדֶק nicht die Gerichte des Heiles, sondern die Gerichte der göttlichen Gerechtigkeit. Auch Cap. 62, v. 1. 2 wird man sich nicht veranlafst finden die Bedeutung Gerechtigkeit zu verlassen, wenn man sich nur erinnert, dafs der Schlufs von dem Leiden auf die Schuld und von dem Glücke auf die Unschuld damals ein ganz gewöhnlicher war, weshalb denn in der Befreiung und Beglückung des Volkes zugleich seine Rechtfertigung in den Augen seiner Feinde lag. — Die übrigen noch weit weniger bedeutenden Einzelheiten finden sich genau und gründlich widerlegt bei Möller l. c. p. 188 sqq. Mehrere öfter wiederkehrende Phrasen, die häufige Verdoppelung der Wörter, die Manier an den Nahmen Jehovahs oder Israels eine gröfsere oder kleinere Anzahl von Prädicaten anzufügen, sind nur ein Ausflufs des hinreichend erklärlichen breiten und sich wiederholenden Charakters der Darstellung in dem zweiten Theile und brauchen daher nicht einzeln gerechtfertigt zu werden.

9) „Die Sprache ist hier fast durchaus leicht, fliefsend,

klar, hat aber etwas Breites, sich stets Wiederholendes, wogegen die Sprache des ächten Jesaias weit gedrungener, kraftvoller erscheint, voll angedeuteter Gedanken und Bilder, aber auch härter, incorrecter." Wir haben diese Verschiedenheit, welche jedoch so grofs nicht ist, als wie sie von den Gegnern der Ächtheit dargestellt wird, schon oben zugegeben, zugleich aber den Hauptgrund angegeben, welcher dieselbe bewirkte. Nebenursachen waren noch die Verschiedenheit des Gegenstandes und der Stimmung; wo der Prophet in der Gegenwart straft und ermahnt, da mufs nothwendig die Darstellung eine andere seyn, als wo er für die Zukunft tröstet und Verheifsungen gibt. Wo der Gegenstand gleich ist, da findet sich gleich eine auffallende Übereinstimmung hinsichtlich der Darstellung zwischen dem ersten und zweiten Theile. So besonders bei den Schilderungen der Messianischen Zeiten, wo sogar die einzelnsten Züge übereinstimmen. So wird z. B. Cap. 65, 25 ebenso wie Cap. 11, 6 der Umstand hervorgehoben, dafs Wolf und Lamm beisammen weiden werden. Der bestrafende und drohende Ton, der den zuverlässig Jesaianischen Stücken eigen ist, findet sich Cap. 56, 9 — 57, 12. 58, 1 — 7. 59, 1 — 8. 65, 11 — 14.

10) „Wenn auch alle anderen Gründe nichts bedeuten sollten, so reicht schon die blofse Nennung des Nahmens Cyri Cap. 44, 28. 45, 1 hin zum Erweise der Unächtheit. Die Propheten pflegen die Personen, deren zukünftiges Auftreten sie vorher verkünden, nach ihren Eigenschaften zu bezeichnen, nie aber nennen sie ihren Nahmen." Wir antworten hierauf folgendes. Der Nahme Cyrus ist höchstwahrscheinlich ein Appellativum, welches der Ehrennahme der Persischen Könige war, ebenso wie Pharao der Nahme der Ägyptischen, Abimelech der Nahme der Philistäischen. Von den Griechen *(Ctesias. Plutarchus in Artaxerxe c. l.)* wird dieser Nahme allgemein durch Sonne erklärt und zwar mit Recht, da خُورْشِيد noch im heutigen

tigen Persischen Sonne bedeutet. Vgl. Gesen. s. v. c. *Bohlen Symbol. ad interpret. S. cod. ex ling. Pers. p.* 20. *Reland de vet. ling. Persar. p.* 166 *sqq.* Cyrus hiefs vor seiner Thronbesteigung nach dem Berichte des Strabo, Agradatus, und nach Schickardi Tarich p. 123 bei Gesen. l. c. führte den Beinamen ⟨illegible⟩ auch noch ein späterer Persischer König Bahram. Wenn Jesaias daher hier die Befreiung durch Koresch weissagt, so ist die Weissagung um nichts bestimmter, als die Weissagungen des 1sten Theiles (Cap. 13. 14. 21.), in denen er den Untergang der Babylonischen Monarchie durch die Perser und Meder ankündigt. Dafs Cyrus nachher diesen Namen vorzugsweise erhielt, so dafs sein Eigenname ganz dadurch verdrängt wurde, geschah durch seine Grofsthaten; er wurde κατ' ἐξοχήν der grofse König genannt. Durch eine besondere Leitung der göttlichen Vorsehung wurde es bewirkt, dafs Jesaias den Namen, den er durch Persische Kaufleute, nach Hensler durch Meder, welche in Sanheribs Heere dienten, erfahren konnte, gebrauchte. Vgl. Hensler's Jesaias p. 247. 363. Jahns Archäologie II, 2. p. 286. Hiegegen können die Gegner gar keinen nur irgend bedeutenden Grund anführen. Gesetzt aber auch der Name Koresch wäre wirklich Nomen proprium und es liefse sich sonst keine Weissagung nachweisen, in welcher eine spätere Person mit Namen genannt würde, so gäbe auch das noch keinen Beweis der Unächtheit ab. Denn wer will Gott die Regel vorschreiben, welche er bei seinen Offenbarungen befolgen soll? wer will sagen, dafs er das, was er in der Regel nicht thut, nie thun dürfe? Ebenso gut wie er in der Regel den Propheten die Zukunft ohne Zeitbestimmung offenbarte, in einzelnen Fällen aber genau die Jahre bestimmte, welche zwischen Weissagung und Erfüllung vergehen sollten, eben so gut kann er auch in einem einzelnen Falle den Nahmen einer zukünftigen Person, die auf die Schicksale seines Reiches besonderen Einfluss haben sollte, offenbaren. Geht doch die Nennung eines Namens gar nicht weiter über die Gränzen der Natur hinaus,

wie die Vorherverkündung irgend eines einzelnen historischen Umstandes, wie Cap. 44, 27. — Allein die Behauptung der Gegner, dafs sich kein einziger analoger Fall nachweisen lasse, ist nicht einmahl richtig. Wir haben denselben 1 Reg. 13, 2. Dort weissagt ein Prophet dem Jerobeam, der einen Götzenaltar errichtet hatte, dafs ein Sohn dem Hause Davids solle gebohren werden mit Namen Josias. Dieser werde auf dem Altare opfern die Priester der Höhen, welche darauf räuchern. Wenn dort der König Josias über 300 Jahre vor seinem Auftreten mit Namen genannt wird, wie darf es befremden hier den Namen des Cyrus gegen 150 Jahre vor seinem Auftreten zu finden? Wollten die Gegner aber sagen, dafs der Name des Königs Josias in den Büchern der Könige das Glossem eines späteren Interpolators sey, so wäre dies ganz willkührlich. Auf diese Weise läfst sich nie ein Beweis gegen sie führen. Aber auch dann noch müssen sie die Berufung auf den Namen des Cyrus aufgeben. Denn was könnten sie dagegen einwenden, wenn wir den Namen des Cyrus an diesen beiden Stellen für das Glossem eines späteren Bearbeiters erklären wollten? Obgleich wir weit entfernt sind dies zu thun, so wäre die Willkühr doch um nichts gröfser, als die, welche sie bei der Stelle in den Büchern der Könige anwenden, als die, womit sie, wie wir gleich sehen werden, die dem zweiten Theile mit dem ersten gemeinsamen characteristischen Eigenthümlichkeiten für von einer conformirenden Hand aufgetragen erklären.

Dies sind alle von den neuesten und tüchtigsten Bestreitern der Ächtheit vorgebrachten, hier gewissenhaft mit ihren eignen Worten angeführten Gründe, deren Unhaltbarkeit nicht durch die Zuversichtlichkeit ersetzt werden kann, mit der man die Unächtheit behauptet.

Wir gehen jetzt über zur Darlegung der positiven Gründe, welche für die Ächtheit sprechen.

1) Es ist Grundsatz der höheren Critik, dafs ganze Schriften und einzelne Theile derselben, so lange als ein Werk des

Verfassers gelten müssen, dem sie beigelegt werden, als nicht durch innere und äufsere Gründe erwiesen worden, dafs er nicht Verfasser seyn kann. Dafs dies hier nicht der Fall sey, haben wir gezeigt; dem Jesaias wird aber der zweite Theil schon dadurch beigelegt, dafs er sich in der Sammlung befindet, die seinen Nahmen an der Spitze trägt. Dafs Jesaias in der Jüdischen Synagoge einstimmig als Verfasser anerkannt worden sey, können wir durch sichere Zeugnisse erweisen. Das älteste ist das des Siraciden Cap. 48 v. 22 sqq. Jesaias der grofse Prophet, heifst es dort, schaute vom Geiste erfüllt in die fernste Zukunft und tröstete die Trauernden in Zion. Dies kann sich, wie auch Gesenius Th. I. S. 37 zugibt, nur auf den zweiten Theil beziehen. Im N. T. wird Jesaias als Verfasser genannt, so oft eine Stelle aus dem 2ten Theile citirt wird. Man könnte sagen, dafs die Verf. des N. T. nur der herrschenden Citationsweise folgten, ohne dadurch etwas über die Ächtheit auszusagen. Aber Stellen wie Röm. 10, 20 zeigen, dafs sie den Jesaias wirklich für den Verf. des zweiten Theiles gehalten wissen wollen. Auch Josephus und Philo erkennen den Jesaias als Verf. der ganzen Sammlung an.

2) Das Factum, welches man beim Jesaias annimmt, indem man behauptet, dafs den ächten Stücken eine Menge heterogener Bestandtheile beigemischt seyen, ist in der Hebräischen Litteratur ohne eine erweisliche Analogie. Man beruft sich auf das Hohelied — aber die Ansicht derer, die in demselben eine Kette von Liedern verschiedener Verfasser finden, ist in neueren Zeiten fast durchgängig aufgegeben und die Einheit des Verf. anerkannt worden. Man beruft sich auf die Sprüchwörter — allein auch bei ihnen ist die Annahme, dafs Salomoh nur ein Collectivum sey, nicht begründet. In der prophetischen Litteratur aber hat man auch nicht einmahl versucht etwas Analoges nachzuweisen. Man erkennt an, dafs alle in den Sammlungen, die den Nahmen des Jeremias und Ezechiel führen, enthaltenen Stücke diesen als Verfassern angehören; auch bei den

kleinen Propheten findet man keine ähnliche Erscheinung, nur dafs einige mit schwachen Gründen die zweite Hälfte des Sacharja angefochten haben. Freilich kann das Mangeln einer Analogie noch nichts entscheiden — es könnte beim Jesaias ja immer der einzige Fall in seiner Art statt finden. Allein es bewirkt doch so viel, dafs wir einsehen, wie stark die Gründe seyn müfsten, die uns nöthigen könnten der Behauptung der Gegner beizutreten. — Hiezu kommt aber noch für die Gegner die Schwierigkeit der Nachweisung eines Zweckes, den der Sammler bei seinem Verfahren vor Augen hatte. Darin sind sie alle einig, dafs der Sammler gewufst habe, dafs die Stücke nicht von Jesaias seyen. Sie müssen dies auch zugestehen. Denn der von ihnen präsumirte Sammler und der Verf. des zweiten Theiles müssen gleichzeitig seyn. Nach Eichhorn sollen die ächten Stücke des Jesaias keine Rolle gefüllt haben. Wer sagt uns denn aber, dafs man nur grofse Rollen nahm? und wollte man dem Jesaias etwas anfügen, warum sollte man es nicht ebensowohl von dem ihm Angehörigen durch Absatz und Überschrift geschieden haben, wie die kleinen Propheten von einander geschieden sind, ob sie gleich eine Sammlung bilden? Hiegegen kann nicht eingewandt werden, dafs man den Nahmen des Verf. nicht nennen konnte, weil er nicht bekannt war. Denn der Nahme eines so ausgezeichneten Propheten konnte dem Sammler nicht unbekannt seyn, zumahl da damals das Prophetenthum schon fast ganz erstorben war. — Andere, wie Döderlein, nehmen an, dafs der Verfasser des zweiten Theiles ebenfalls den Nahmen Jesaias geführt habe und dafs dadurch die Aufnahme seiner Weissagungen unter die Weissagungen des älteren Jesaias bewürkt worden sey. Allein dafs ein zweiter Jesaias, Sohn des Amoz, zur Zeit des Exils gelebt habe, ist gänzlich aus der Luft gegriffen und durch kein historisches Zeugnifs bestätigt, wäre auch wirklich ein sonderbares Zusammentreffen; und wenn es auch wäre, so konnte die Übereinstimmung des Nahmens für den Sammler doch noch gar kein Grund

seyn, die Erzeugnisse beider ohne die geringste Bemerkung zusammenzustellen. Andere reden von einer *pia fraus* des Sammlers; er soll die Absicht gehabt haben den Weissagungen eines seiner Zeitgenossen dadurch mehr Auctorität zu verschaffen, dafs er sie dem Jesaias beilegte. Allein eine solche *pia fraus* konnte doch nicht unentdeckt bleiben; lebte der Verf. zur Zeit des Babylonischen Exils, so mufste er bei seiner Ausgezeichnetheit denen, welche der Sammler täuschen wollte, ebensowohl bekannt seyn, wie diesem. — Noch Andere meinen die drohende Weissagung Cap. 39 habe die Anknüpfung der in diesem Theile enthaltenen tröstlichen Weissagungen veranlafst. Allein theils läfst sich dieses sonderbare Verfahren des Sammlers durch kein analoges Beispiel belegen, theils läfst sich dann kein Grund angeben, warum der zweite Theil des Jesaias nicht ebensowohl in eine andere prophetische Sammlung eingeschaltet wurde, da ja mehrere Propheten das Babylonische Exil weissagen, warum man ihn namentlich nicht dem Micha oder dem Jeremias anschlofs, die mit der gröfsten Bestimmtheit von dem Babylonischen Exile reden. Gesenius, die Schwierigkeiten aller dieser Annahmen einsehend, hat sich auf den Zufall berufen. Aber dies ist nur ein Eingeständnifs, dafs sich das Factum nicht erklären läfst. Als Möglichkeit führt Gesenius an, dafs schon die Verbindung dieser anonymen Orakel mit den Jesaianischen zu einer Rolle einem späteren Besitzer Grund genug werden konnte, alles auf der Rolle Befindliche dem Jesaias zuzuschreiben; allein es fragt sich ja grade, wie der Sammler dazu kam, beide auf einer Rolle zu verbinden.

3) Es finden sich in dem zweiten Theile des Jesaias viele Eigenthümlichkeiten der Sprache, die ihm mit dem ersten Theile gemeinsam sind, die sich aber in den übrigen Büchern des A. T. entweder selten, oder gar nicht finden. Eine fleifsige Sammlung geben Jahn l. c. p. 460 sqq. Möller p. 59 sqq. Wir führen hier nur zwei Beispiele an. Das erste ist der stehende Nahme Jehovahs: der Heilige Israels קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל durch das

ganze Buch, im zweiten Theile ebenso häufig wiederkehrend, wie im ersten. Dieser Nahme findet sich sonst im ganzen A. T. nur 5 Mahl Ps. 71, 22. 78, 41. 89, 19. Jerem. 50, 29. 51, 5. An den beiden letzteren Stellen gehört er eigentlich nicht einmahl dem Jeremias, sondern dem Jesaias an, welchen Jeremias in diesen Cap. nachgeahmt hat. Wie sehr dieser Nahme dem Jesaias eigenthümlich war, geht daraus hervor, dafs er sich auch 2 Reg. 19, 22 in der Anrede des Jesaias findet, während er sonst in den Büchern der Könige nirgends vorkommt. Der zweite Idiotismus, auf den Gesenius selbst zuerst aufmerksam gemacht hat, ist dafs im zweiten Theile sowohl, wie im ersten, äufserst häufig genannt werden steht f. seyn. Diese Idiotismen haben den Gegnern viele Schwierigkeit gemacht. Sie selbst gestehen ein, dafs sie unmöglich zufällig seyn können. Vgl. De Wette Einl. S. 231. Gesenius Einl. zu dem zweiten Th. p. 29. Die Auskunft, die sie treffen ist eine gar gewaltsame. Sie sagen, es rühren diese Idiotismen von einer conformirenden Hand her, die bei Gestaltung des Ganzen thätig war. Allein dies ist eine gar grofse Willkühr. Es kann dann überhaupt aus sprachlichen Gründen gar keine Frage der höheren Critik entschieden werden. Denn die Freiheit, welche die Gegner der Ächtheit eines Stückes sich nehmen, müssen sie doch auch ihren Vertheidigern zugestehen. — Es ist ja ganz unnatürlich und dem Geiste jener Zeit, wie ihn die Gegner selbst darstellen, unangemessen, dafs der Sammler oder wer es sonst war sich hingesetzt und einzelne Wörter und Phrasen aus dem ersten Theile zusammengelesen und in den zweiten Theil hinein corrigirt haben soll. Und welchen Zweck soll er dabei gehabt haben? Es soll ja, wie die Gegner selbst behaupten, durch Zufall geschehen seyn, dafs der zweite Theil dem ersten angefügt ist. Also die Absicht, dadurch den zweiten Theil scheinbarer für eine Arbeit des Jesaias ausgeben zu können, konnte er nicht haben. Auch konnte er, falls er dieselbe gehabt hätte, nach der Beschaffenheit der damahligen Leser nicht

erwarten, dafs er seinen Zweck erreichen werde. Denn wer hatte damals wohl Sinn für critische Vergleichung des Sprachgebrauches, wie sie jetzt geübt wird?

4) Gegen die Meinung, dafs der zweite Theil des Jesaias im Exil verfafst worden, liefert die Sprache desselben ein nicht zu verachtendes Argument. Mit dem Babylonischen Exil wurde der schon ältere Einfluſs der Aramäischen Sprache auf die Hebräische, wie es die Natur der Sache mit sich brachte, sehr bedeutend. Schon während des Exils begann das Hebräische Gelehrtensprache zu werden. Ein bedeutendes chaldäisches Element enthalten schon die Schriften des Jeremias, der vor dem Exile und zu Anfang desselben nicht in Babylonien, sondern in Jerusalem lebte, ein noch bedeutenderes, die des Ezechiel, der im Exil sein Leben zubrachte. Bei dem sogenannten Pseudojesaias aber müfsten wir eine noch weit mehr chaldaisirende Diction erwarten. Er soll nach der Bestimmung der Gegner gegen das letzte Jahr des siebenzigjährigen Babylonischen Exils zu Babylon geweissagt haben. Er war also nie in Judäa; er lebte von Jugend auf unter dem fremden Volke. Nun finden wir aber eine Sprache, die, nach dem Geständnifs der Gegner selbst, an Reinheit und Schönheit den Erzeugnissen der blühendsten Periode der hebräischen Litteratur gleichkommt. Dafs der Pseudojesaias seine Sprache rein erhalten habe, darf man mit den Gegnern nicht sagen; denn was er nie besessen, konnte er nicht erhalten; dafs er sie nach dem Muster älterer Schriften gebildet habe, möchte zur Erklärung des facti nicht hinreichen. Es scheint nicht möglich in Zeiten, die so sehr den gelehrten Studien fremd waren, den Einfluſs der Umgebungen so sehr zu verläugnen, dafs sie in einer Schrift von so bedeutendem Umfange nicht sichtbar werden sollten. Wenn man sich auf den ähnlichen Fall beim Buche Hiob beruft, so setzt man mit Unrecht das spätere Alter dieses ältesten unter allen Erzeugnissen der Hebräischen Litteratur voraus. Wenn man anführt, dafs viele Psalmen mit entweder ganz, oder doch

ziemlich reiner Diction dem Babylonischen Exil angehören, so sind wiederum die meisten willkührlich dieser Zeit zugewiesen. Diejenigen, die wirklich dieser Zeit angehören, können nichts beweisen. Denn in einem aus wenigen Versen bestehenden Gedichte können begreiflich nicht viele Chaldaismen vorkommen. Auch auf die Bücher der Könige darf man sich nicht berufen. Denn theils kommen in ihnen nicht wenige Chaldaismen vor, theils sind bei ihnen ältere gleichzeitige Quellen wörtlich benutzt worden.

5) Der erste und zweite Theil haben auch sonst viele Eigenthümlichkeiten gemein. Beide lieben es, Dankhymnen den Weissagungen anzufügen. Zwar finden sich auch bei anderen Propheten Beispiele der Art, aber doch verhältnifsmäfsig nicht so häufig. In beiden Theilen kommen nur selten Visionen und symbolische Handlungen vor. Der erste Theil enthält nur eine einzige Vision Cap. 6; der zweite ebenfalls nur eine einzige Cap. 63. Beide haben dieselbe Einfachheit und Kunstlosigkeit, nicht die Überladung, welche bei den späteren herrscht. Symbolische Handlungen finden sich im ersten Theile nur zwei Cap. 8 und Cap. 20, in dem zweiten Theile findet sich nur ein Beipiel 62, 6, wo der Prophet sagt, dafs er Wächter bestellen wolle, welche auf den Mauern Jerusalems beten sollten, was eigentlich noch mehr ein Bild ist, als dafs es eine symbolische Handlung genannt werden könnte. Auffallend mufs schon diese Eigenthümlichkeit als eine beiden gemeinsame seyn; sie spricht aber um so mehr für die Ächtheit des zweiten Theiles, weil man in demselben, seine Abfassung zur Zeit des Babylonischen Exiles angenommen, Visionen und symbolische Handlungen erwarten sollte. In den späteren Propheten nämlich, im Jeremias, Ezechiel, Sacharja und Daniel sind dieselben vorherrschend. Dagegen führt man zwar an, dafs die ebenfalls in später Zeit lebenden Propheten Haggai und Maleachi auch keine Visionen und symbolische Handlungen haben. Aber dies ist nicht beweisend, da die uns erhaltenen Weissagungen des er-

steren nur aus 2, die des letzteren nur aus 4 Capiteln bestehen. Endlich finden sich in dem zweiten Theile durchgängig dieselben Bilder, dieselben Gedanken, dieselben historischen Beispiele, die dem ersten eigenthümlich sind. Das Einzelne für sich genommen kann hier natürlich nicht beweisend seyn, wohl aber wird die Sammlung der Beispiele bei Jahn, Beckhaus und besonders bei Möller l. c. p. 71 sqq. dazu dienen, den Unbefangenen in der aus anderen Gründen gewonnenen Überzeugung von der Ächtheit bedeutend zu befestigen.

6) Lebte der Verf. des zweiten Theiles gegen das Ende des Babylonischen Exils, so ist es sehr befremdend, bei ihm auf diese Zeit so wenige spezielle Beziehungen und so vieles gar nicht berührt zu finden, was er wie es scheint nothwendig berühren mufste. Selbst in Bezug auf den Cyrus, wie räthselhaft ist alles gestellt! Man kann ohne die Erfüllung sich keine klare Vorstellung davon machen, wer dieser Cyrus seyn und auf welche Weise er das Israelitische Volk erretten sollte. Was konnte den Propheten, der zu der Zeit geweissagt haben soll, als die Meder und Perser schon gegen Babylon anrückten, veranlassen den Nahmen dieser Völker zu verschweigen, den schon der angeblich ältere Jeremias Cap. 51 v. 11. 28 genannt hatte?

7) Dagegen finden sich eine Menge von Beziehungen, welche auf die Lage der Dinge gegen das Ende des Babylonischen Exils gar nicht passen, sondern nothwendig das Zeitalter des Jesaias, oder wenigstens die Zeit vor dem Exile erfordern. Ist Jesaias der Verfasser, so sind diese Stellen leicht erklärlich. Zwar hatte er sich im Geiste in die Zeit des Babylonischen Exiles versetzt und diese war ihm Gegenwart geworden. Aber es müfste uns doch Verdacht erwecken, wenn nicht manchmahl die wirkliche Gegenwart sich geltend gemacht und den Blick des Propheten auf sich gezogen hätte. So finden wir es aber auch. Der Prophet tritt häufig aus der Anschauung heraus und bezieht sich auf Verhältnisse seiner Zeit. Bald hat er den Zustand des unglücklichen Volkes im Babylonischen

Exil vor Augen, bald den zu seiner Zeit noch bestehenden, aber innerlich durch Abgötterei und Abfall zerrütteten Staat. Diese scheinbaren Widersprüche lassen sich auf keine andere Weise erklären, als durch die Annahme, dafs Jesaias Verfasser ist. Wir müssen hier ins Einzelne eingehen. Meist erscheint dem Propheten Jerusalem als schon zerstöhrt, ebenso die übrigen Städte des Landes, das Land als verwüstet. Dagegen aber heifst es Cap. 40, 9: „Zion steige auf einen hohen Berg. Sage den Städten Juda: siehe da ist euer Gott" und Cap. 41, 27: „ich bin der erste, der zu Zion sagt: siehe da ist es und gebe Jerusalem Prediger." Hier wird von Jerusalem und von den Städten Judas geredet, als seyen sie noch nicht zerstöhrt. Gesenius will, um diesem Argumente zu entgehen, diese Stellen von den ehemaligen Bewohnern Jerusalems und der Städte Juda verstehen. Vgl. Th. 2. S. 31. Allein gesetzt auch Zion könne für die weggeführten Zioniten stehen, so läfst es sich doch schwer begreifen, wie Zion zu den Städten Judas reden könne, als dieselben schon längst zerstöhrt waren, während es sich, falls Jesaias Verfasser ist, leicht begreift, wie er aus der Situation fallen konnte, in die er sich versetzt hatte. Selbst das erstere aber, dafs Zion für die weggeführten Zioniten stehen könne, ist unerweislich und geht aus den von Gesenius angeführten Stellen Jerem. 51, 10 und Sacharja 2, 10 nicht hervor. Denn das 51. Cap. des Jeremias ist verfasst im 4. Jahre des Zedekias, als Jerusalem noch nicht ganz zerstöhrt war (vgl. Bertholdt Einl. IV, p. 1432); die Weissagungen des Sacharja aber sind erst nach Wiederaufbauung der Stadt geschrieben. — Cap. 43 v. 22 sqq. sagt Jehovah, dafs er sich des Volkes erbarmen wolle, wenn es auch durch sein Betragen seine Hülfe nicht verdient habe. Er wirft ihm namentlich vor, dafs es weit entfernt, ihm den im Gesetz verlangten inneren Dienst zu leisten und ihn durch wahre Heiligkeit zu verehren, sogar seine äufsere Verehrung durch Opfer unterlassen habe. „Hast mir nicht gebracht die Lämmer deines Brandopfers, mich nicht geehret durch Opfer" u. s. w.

Wie kann Jehovah aber dem Volke im Exil die Unterlassung eines Dienstes vorwerfen, den es nach seinem eignen Gesetze nur im Vaterlande in dem ihm geweihten, damals zerstöhrten Tempel verrichten durfte? — Cap. 48 v. 6 — 8 sagt der Prophet, dafs der Sturz von Babylon und die Befreiung der Israeliten noch von keinem Propheten vor ihm verkündet worden. Auch Cap. 41, 26 beruft er sich darauf, dafs er zuerst diese Begebenheiten weissage, die Niemand zuvor geahndet. Wie konnte dies ein Prophet sagen, der im letzten Jahre des Babylonischen Exils lebte, als Micha schon längst Cap. 4 v. 10 nicht allein die Wegführung in das Babylonische Exil, sondern auch die Befreiung aus demselben mit dürren Worten vorherverkündet, als Jeremias schon seine weit deutlicheren Weissagungen Cap. 50. 51 bekannt gemacht hatte, in denen nicht blos der Sturz Babels und die Befreiung der Israeliten im Allgemeinen angekündigt, sondern auch die Völker, welche diese Ereignisse herbeiführen sollten genannt und die einzelnen damit verbundenen Umstände angegeben worden waren? Gesenius scheint Th. 2 p. 32 die Worte nur auf die Nennung des Nahmens Cyri beziehen zu wollen. Allein theils war diese nicht unmittelbar vorhergegangen, theils läfst es sich nicht einsehen, wie sich ein Prophet, der unmittelbar vor der Einnahme Babylons weissagte, nachdem die älteren Propheten schon bestimmt verkündet hatten, dafs der Untergang der Stadt durch ein Medisch-Persisches Heer erfolgen werde, nachdem Cyrus an der Spitze dieses Heeres schon viele Siege erfochten und mehrere Völker unterjocht hatte, sich ohne allgemein lächerlich zu werden, mit vielen Worten rühmen konnte, dafs Gott ihm offenbart habe, wie Cyrus das Bundesvolk aus der Gewalt der Babylonier befreien werde. Das konnte ja jeder wissen, da Jeremias sogar die Zeit genau angegeben hatte. (Gesenius selbst sagt l. c. p. 33: „Der Zeitpunct des Propheten ist kein anderer als der, wo durch die glänzenden Siege des Cyrus und dessen Vordringen gegen Babylon in den Hebräern allmählig die sichere Hoffnung, ja die

Überzeugung entstand, dafs dieser Sturm in kurzem Babylon treffen und zugleich den Weg zur Freiheit des Volkes bahnen werde.") — Cap. 52 v. 4 heifst es: „Also spricht der Herr Jehovah: nach Ägypten zog zuerst mein Volk herab, um dort zu weilen und Assur that ihm am Ende Gewalt." Dies konnte nur Jesaias, nicht der Pseudojesaias, dem die Assyrische Bedrängung nicht die letzte war, schreiben. Der Prophet stellt sich gegenüber die erste Errettung des Volkes, die von den Ägyptern, und die letzte, die zu seiner Zeit erfolgte Errettung von den Assyrern. Gesenius, um diesen Stein aus dem Wege zu räumen, will das בְּאֶפֶס durch um nichts, *absque ulla causa*, übersetzen, wie die Vulgata es gibt. Allein dieser Zug pafst gar nicht hieher und das בְּאֶפֶס steht in offenbarem Gegensatze gegen בְּרִאשֹׁנָה. — Cap. 57 werden die Israeliten wegen ihres Götzendienstes bestraft und es heifst dort v. 5: „Die ihr in der Brunst zu den Götzen laufet und schlachtet die Kinder in den Thälern." In diesen Worten findet sich eine deutliche Beziehung auf das Zeitalter des Jesaias, in welchem Kinder zu Ehren der Götzen in den Thälern geschlachtet wurden. Das dies unter Ahas geschah geht hervor aus 2 Chron. 28, 3., unter Manasse aus 2 Chron. 33, 6. Alle übrigen Stellen, wo von solchen Opfern die Rede ist z. B. Jerem. 7, 32. 19, 5 beziehen sich auf die Zeit, wo die Juden noch in Palästina waren. Mit der Wegführung ins Exil aber hörte diese abscheuliche Sitte auf. Das Exil übte auf die Hebräer die Wirkung aus, dafs sie, indem sie in demselben eine Strafe der Abgötterei erblickten, hingegen durch treue Anhänglichkeit an den Jehovah zu dem vorigen Glücke zurückzugelangen hofften, den Götzendienst aufs äufserste verabscheuten. Von dieser Verabscheuung des Götzendienstes, welche durch das Babylonische Exil erzeugt worden, zeugen alle schriftlichen Denkmahle der Juden z. B. die Bücher Esra und Nehemia und die Bücher der Maccabäer. Sie geht schon daraus hervor, dafs man die Hölle mit dem Namen des

Thales benannte, in dem früher der Molochsdienst geübt worden. Gesenius begeht hier einen vollständigen Cirkel: „Wozu, sagt er die beständige Polemik gegen den Götzendienst, wenn nicht ein grofser Theil des Volkes ihm ergeben war?" Es fragt sich ja grade, ob eine Polemik gegen den Götzendienst zur Zeit des Exils denkbar sey und wer dies behauptet mufs anerweitig nachweisen, dafs zu dieser Zeit Götzendienst und namentlich, was noch unglaublicher ist, Verbrennung der Kinder zu Ehren der Götzen statt gefunden habe. Wenn Gesenius ferner sagt, es lasse sich von einem dem Götzendienste von jeher ergebenen Volke nun, wo es unter lauter Götzendienern lebte, nichts anders erwarten, so setzt er den geschichtlichen Zeugnissen Wahrscheinlichkeiten entgegen, die nicht einmahl begründet sind. Denn auch abgesehen von der religiösen Erschütterung, welche durch das Exil in den Gemüthern der Hebräer hervorgebracht wurde, mufste schon der Hafs gegen ihre Unterdrücker und ihr Nationalstolz sie von jeder Nachahmung und Annäherung abhalten. Während die Juden, so lange sie noch als abgesondertes Volk lebten, jeden fremden Cultus begierig aufgriffen, liefert die ganze frühere und spätere Geschichte ihrer Zerstreuung unter andere Völker nur ein fortgehendes Beispiel ihres starresten Festhaltens an der väterlichen Religion. — Selbst mehrere unter den Bestreitern der Ächtheit haben das Gewicht des aus dieser Stelle entnommenen Argumentes anerkennen müssen. De Wette Einl. p. 232 gesteht, dafs diese Stelle in das Zeitalter des Jesaias zurückzuweisen scheine. Eichhorn (Hebräische Propheten Bd. 1 p. 415) gibt zu, dafs die Abschnitte Cap. 56, 10 — 57, 21 und Cap. 66 v. 1 — 17 wegen der in ihnen enthaltenen Bestrafung des Götzendienstes zur Zeit des Exils nicht niedergeschrieben seyn können, sondern in die Zeit des Manasse gehören. Da nun aber nach der Beweisführung von Gesenius selbst, Th. 2 p. 5 sqq. der ganze zweite Theil des Jesaias durch eine unzertrennliche Einheit verbunden ist, so mufs der ganze zweite Theil nothwendig der früheren Zeit an-

gehören, wenn dies von einem einzelnen Stücke desselben erweislich ist. — Cap. 57 v. 9 wird den Israeliten vorgeworfen, dafs sie sich nicht nur durch Götzendienst an Jehovah versündigten, sondern auch dadurch, dafs sie, statt ihre Hoffnung allein auf den Jehovah zu setzen, sich durch kostbare Geschenke und durch Gesandschaften um die Hülfe ferner Könige bewürben. Dies ist ein Vorwurf, den Jesaias in dem ersten Theile dem Volke häufig macht, der aber zur Zeit des Babylonischen Exils, wo das gedrückte Volk, das seine nationale Selbstständigkeit verloren hatte, dergleichen, wenn es auch wollte, gewifs nicht thun durfte, gar keinen Sinn hat. — Cap. 57, 11 sagt Jehovah, dafs er lange mit grofser Langmuth des Volkes Sünde getragen habe, dafs das Volk aber dadurch, statt zur Einkehr zu kommen, in seinen Sünden bestärkt worden sey. Vgl. Rosenmüller T. III, p. 441. Wie pafst dies zur Zeit des Babylonischen Exils, wo das Volk unter dem schweren Strafgerichte Gottes seufzte und nicht seine Langmuth, sondern schon 70 Jahre hindurch seine Strafgerechtigkeit erfahren hatte? — Der ganze Inhalt des 66ten Cap. endlich erweist seine Abfassung zu einer Zeit, wo der Tempel noch stand, wo der Mosaische Cultus und neben ihm der Götzendienst noch geübt wurde. Der Prophet bekämpft in diesem Cap. diejenigen, welche glaubten durch äufsere Gebräuche, durch Opfer und dergleichen sich ein Verdienst vor Gott zu erwerben. Zur Zeit des Exils konnte aber dieser von dem Propheten bestrittene Abweg nicht vorhanden seyn, da ja Tempel- und Opferdienst aufgehört hatten, und der Prophet würde also lauter Luftstreiche führen. — Wir haben hier nur dasjenige angeführt, was durch keine Gegenbemerkungen auch nur scheinbar widerlegt werden kann. Aufserdem findet sich noch manches Andere, was nur mit grofsem Zwang auf die Zeit des Babylonischen Exils bezogen werden kann.

8) Die Behauptung, dafs der Verf. des zweiten Theiles in dem letzten Jahre des Exiles geweissagt habe, wird dadurch

widerlegt, dafs Jerem. Cap. 50. 51 denselben unläugbar benutzt und nachgeahmt hat. Dies ist durch eine sorgfältige Vergleichung gezeigt worden von Jahn Einl. T. II, p. 463 und die Gegenbemerkungen von Bertholdt und Gesenius möchten nicht geeignet seyn das von ihm gewonnene Resultat umzustofsen. Auch noch in den Weissagungen anderer Propheten lassen sich deutliche Spuren von Nachahmung dieses Theiles nachweisen; doch können wir hier nicht länger dabei verweilen.

Inhalt von Cap. 40 — 66.

Damit man sehe, wie sich die Messianischen Weissagungen in das Ganze einreihen, wird es von Vortheil seyn, wenn wir hier eine gedrängte Inhaltsdarstellung des ganzen zweiten Theiles vorausschicken.

Cap. 40 v. 1 — 11 bilden eine Art von Einleitung. Der Prophet beginnt mit einem Befehle Gottes an seine Boten, dem unglücklichen Volke anzukündigen, dafs die göttliche Strafe für seine Sünden nun bald ein Ende haben, und die Zeit der Versöhnung und der Gnade beginnen werde. V. 1. 2. Er schildert darauf die durch Gott zu bewirkende Befreiung des Volkes unter einem aus den Verhältnissen irdischer Könige entnommenen Bilde. Er läfst einen Herold auftreten, welcher auffordert in der unwegsamen Wüste dem Jehovah einen Weg zu bahnen, der an der Spitze seines rückkehrenden Volkes einherziehen werde, wie er vorzeiten die Israeliten bei ihrem Zuge aus Ägypten geleitet habe. V. 2 — 5. Dies wird so gewifs geschehen, als Jehovah es verheifsen hat, der Allmächtige und Allwissende, dessen Wort ewig besteht, während alle Creaturen hinfällig und vergänglich sind und daher kein Vertrauen verdienen. V. 6 — 8. Der Prophet fordert Jerusalem auf den übrigen Städten Judäas die Nachricht von Jehovahs herrlicher Hülfe zu verkünden. V. 9 — 11.

„Die Befreiung aus Babylon wird klar vorhergesagt, aber zugleich wird sie als ein Bild gebraucht, eine Befreiung von unendlich erhabnerer und wichtigerer Natur zu bezeichnen." So wie Jesaias fast nie von der niederen Befreiung spricht, ohne auf die höhere hinzudeuten, so auch hier. Die Verkündung von der Vergebung der Sünden, von der Wiederannahme des Volkes, von der Offenbarung der Herrlichkeit Gottes, sollte im höchsten und vollkommensten Sinne erst durch den Messias erfüllt werden. Diese Mitbeziehung auf die höhere Befreiung gründet sich theils auf die Beschaffenheit der Weissagung selbst, theils auf die bestimmten Zeugnisse des N. T. Math. 3, 3. Marc. 1, 3. Luc. 3, 4. Joh. 1, 23. An diesen Stellen wird v. 3 auf Johannes den Täufer bezogen. Er war berufen die Hindernisse, welche die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes in dem Messias aufhielten, hinwegzuräumen; er nahm den ersten Platz ein unter den Herolden, welche den Zug des grofsen Königes vorbereiteten. Die Wüste, in welcher er den Weg bereiten sollte, war das in Sünde und Irrthum versunkene Jüdische Volk.

V. 12 — 31 wird der Prophet durch die Verkündung des herrlichen Erweises der Allmacht, welchen Gott in der Befreiung seines Volkes geben wird, veranlafst zu einer Schilderung der göttlichen Allmacht, Majestät und Herrlichkeit. Er macht von derselben eine doppelte Anwendung. Zuerst erweist er daraus v. 18 — 26 die Nichtigkeit und Thorheit des Götzendienstes, dazu veranlafst theils durch die Umstände seiner Zeit, theils durch das Voraussehen der Verlockungen zum Götzendienste, welchen die Israeliten im Exil, mitten unter einem abgöttischen Volke, ausgesetzt seyn würden. Dann entnimmt er daraus v. 27 — 31 eine Ermahnung an sein Volk zum standhaften Vertrauen auf diesen seinen allmächtigen und allwissenden Gott, der durch seine Kraft der Schwachheit derer, die auf ihn vertrauen, wenn auch oft spät, zu Hülfe komme.

Cap. 41 bezieht sich, ebenso wie das vorige, vorzugsweise

auf

auf den ersten Hauptgegenstand der Weissagungen des zweiten Theiles, auf die Errettung der Juden aus dem Babylonischen Exil durch Cyrus. Die Rede ist theils an die abgöttischen Nationen gerichtet, welche die Nichtigkeit ihres Götzendienstes aus dieser Erweisung der göttlichen Allwissenheit und Allmacht ersehen sollen — konnten diese die Vorherverkündung des Auftretens Cyri, welche Jehovah durch seine Propheten, wie es hier geschehen, so lange Zeit vorher gegeben hatte, nicht aus natürlichen Ursachen ableiten und konnten sie keine ähnliche von ihren Götzen ertheilte Weissagung vorbringen, so mufsten sie zugestehen, dafs Jehovah den wirklich gesendet, dessen Sendung er verheifsen. Sie mufsten dies um so mehr, als ihnen ihre Götter gegen den mächtigen Sieger nichts halfen, während das Israelitische Volk, das von allen für verloren geachtet wurde, durch denselben die ihm lange verheifsene Befreiung erhielt. — theils an die Juden im Exil, welche getröstet werden durch die Verkündung der herannahenden Befreiung und des auf dieselbe folgenden Glückes. Jehovah tritt im 1sten V. redend auf und richtet an die abgöttischen Nationen die Aufforderung mit ihm zu rechten. Den Erweis der Gerechtigkeit seiner Sache führt er gegen sie aus der Sendung des mächtigen Fürsten, dem nichts widerstehen konnte (des Cyrus). Sie aber statt dadurch zur demüthigen Anerkennung ihres Irrthums und der Allmacht Jehovahs zu gelangen, suchen in grofser Angst Hülfe bei ihren Götzen, aber vergebens. V. 5 — 7. Jehovah wendet sich darauf an das Israelitische Volk und tröstet es durch die Verkündung der Befreiung und des Unterganges seiner Feinde v. 8 — 16, verbunden mit der Verheifsung eines reichen nach dem Elende folgenden Glückes v. 17 — 20. (V. 14 — 16 verkündet der Prophet dem Volke, nachdem er ihm vorher eine Befreiung geweissagt hatte, die ihm durch andere von Gott auszurüstende Werkzeuge ertheilt werden sollte, dafs es dereinst noch selbst seine mächtigen Gegner besiegen werde. Die Erfüllung ist zunächst in den Zeiten der Maccabäer zu suchen. Diese fochten

nicht allein glücklich gegen die Syrer, sondern sie unterwarfen sich auch die benachbarten Völker, die sich am feindseligsten gegen die Israeliten bewiesen hatten. Der Zeitfolge ist die Ordnung der Weissagung angemessen; zuerst wird die Befreiung aus dem Exil durch Cyrus verkündet, dann die Siege des Bundesvolkes selbst. — In der Schilderung des Glückes, welches auf die Befreiung aus dem Elende folgen soll, sind die Zeiten unmittelbar nach dem Exil nur Vordergrund und liefern nur eine unvollkommne Erfüllung. Im vollkommnen und geistigen Sinne sollten die hier verheifsenen Güter durch den Messias ertheilt werden.) Hierauf wendet sich Jehovah wiederum an die Götzendiener und fordert sie auf, die Allmacht und Allwissenheit ihrer Götzen ebenso gegen ihn zu erweisen, wie er seine Allmacht und Allwissenheit aus der Sendung Cyri und aus der Vorherverkündung derselben durch seine Propheten erweise.

Cap. 42 v. 1 — 9 bilden einen Abschnitt für sich. Die Schilderung des menschlich grofsen Urhebers der leiblichen Befreiung veranlafst den Propheten hier im Gegensatze gegen ihn das Bild des göttlich grofsen Urhebers der geistigen Befreiung zu entwerfen. Er kehrt dann zu der niederen Befreiung zurück und verweilt vorzugsweise bei derselben bis Cap. 48 v. 22. Er beschäftigt sich in diesem ganzen Abschnitt fast durchgängig mit denselben Gegenständen — die Siege des Cyrus, der Sturz der Babylonischen Herrschaft, die unverdiente Befreiung der Israeliten, die auf diese Ereignisse gegründete Polemik gegen den Götzendienst. Man kann diesen ganzen Abschnitt in mehrere Abtheilungen zerlegen, wobei jedoch vieles der Willkühr überlassen bleibt.

Den ersten Abschnitt bildet Cap. 42 v. 10 — 43 v. 7. Nach einem Exordium v. 10 — 12, worin alle Bewohner der Erde aufgefordert werden zum Preise der Herrlichkeit Jehovahs, wird die Äufserung derselben geschildert, welche den Propheten zu dieser Aufforderung veranlafste. Jehovah, nach-

dem er lange sich ruhig verhalten, wird plötzlich ausziehen zur Vernichtung seiner Feinde und zugleich sein unglückliches Volk erlösen, während alle Götzendiener ohne Schutz und Hülfe sind. V. 13 — 17. Die Anrede wird darauf an das Volk Israel gerichtet. Es wird aufgefordert, doch jetzt wenigstens aus seiner Fühllosigkeit herauszutreten und zur wahren Erkenntnifs und Einkehr zu gelangen. Ungeachtet alles dessen, was Gott an dem Volke Israel gethan, ungeachtet der Offenbarungen und Gnadenerweisungen, die er ihm erzeigt, hat es sich doch verhärtet und jedem guten Eindrucke sein Herz verschlossen. Endlich mufste es Jehovah daher der Strafe und allem Elende preis geben, ohne dafs es dadurch zur Einkehr gelangte. V. 18 — 25. Dennoch aber kann Jehovah das ihm noch immer theure Volk nicht in dem wohlverdienten Unglücke lassen. Er wird es aus der Dienstbarkeit befreien, in der andere grofse und mächtige Völker, gleichsam zum Lösegeld für Israel dahingegeben, seine Stelle einnehmen werden, und es aus allen Ländern, in die es zerstreut worden in sein Vaterland zurückführen. Cap. 43 v. 1 — 7.

V. 8 — 13 erweist der Prophet aus diesem grofsen, von Jehovah durch seine Propheten lange und genau vorherverkündigten, Werke der Befreiung der Israeliten und des Sturzes seiner Feinde gegen den abtrünnigen ungläubigen Theil des Volkes und gegen die abgöttischen Völker Jehovahs Allmacht und Allwissenheit und die Nichtigkeit des Götzendienstes. Darauf folgt eine neue Schilderung der Befreiung. Jehovah wird als der Schutz und Bundesgott der Israeliten, sie als sein rechtmäfsiges Eigenthum zurück verlangen und Babylon um ihretwillen stürzen. Die den Israeliten zu erzeigende Gnadenwohlthat wird so grofs seyn, dafs die frühere, die Befreiung aus Ägypten ganz darüber vergessen werden wird. Alle Schwierigkeiten wird Jehovah wegräumen. V. 14 — 20. Die Israeliten konnten leicht auf den Gedanken gerathen, dafs Jehovah sie um ihrer Verdienste willen errette. Diesem fleischlichen Vorurtheile begegnet

der Prophet v. 21 — 28. Jehovah verherrlicht sich an den Israeliten um seines Ruhmes willen, damit ihre Geschichte ein redender Beweis seiner Allmacht und Majestät unter den Heidenvölkern sey. Weit entfernt diese Errettung durch ihr Verdienst herbeigeführt zu haben, haben sie sich vielmehr also gegen ihren Gott versündigt, dafs sie zu dem inneren Abfall sogar den äufseren fügten, dafs sie nicht blofs den inneren Gottesdienst des Herzens, sondern auch den äufseren unterliefsen. So wie sie durch ihre Sünden ihr Elend herbeigeführt haben, so wird Jehovahs Gnade allein es seyn, was sie von demselben befreit. Cap. 44 v. 1 — 5 enthalten eine neue Schilderung der göttlichen Gnadenwohlthaten. Jehovahs reicher Segen wird nach dem Elende dem Volke zu Theil werden. Er wird seinen Geist über dasselbe ausgiefsen und viele Heiden werden den Gott Israels als den einzig wahren erkennen und verehren. Es sind hier die göttlichen Segnungen bei der Befreiung aus dem Exil mit den bei der Erscheinung des Messias zu ertheilenden zusammengeflossen. Die Ausgiefsung des Geistes und die Bekehrung der Heiden werden immer als Merkmahl der Messianischen Zeit angegeben.

V. 6 — 11 wird wieder, wie gewöhnlich, aus der von Jehovah längst vorherkündeten Rettung seines Volkes und aus dem Sturze der abgöttischen Nationen die Allmacht und Allwissenheit des einzig wahren Gottes und die Nichtigkeit und Thorheit des Götzendienstes erwiesen, dessen Ungereimtheit darauf in einer glänzenden Schilderung v. 12 — 20 ins Licht gestellt wird. Auf die Nichtigkeit der Götzen und die wahre alleinige Gottheit des Jehovah wird alsdann die Ermahnung an Israel zu seiner treuen Verehrung gegründet, unterstützt durch die Verkündung der nahen Befreiung, deren Urheber Cyrus namentlich genannt wird. V. 21 — 28.

Cap. 45. Jehovah wird den Cyrus, seinen Gesalbten, den er lange vor seinem Auftreten deutlich bezeichnete und sogar namentlich nannte, so dafs über seine Sendung durch

ihn kein Zweifel statt finden kann, mit Sieg beschenken und mit Stärke ausrüsten und zwar in der doppelten Absicht, dafs er durch ihn sein Volk befreie und dann dafs er, der Allmächtige, als der einzig wahre Gott erkannt und verehrt werde. V. 1 — 7. Gerechtigkeit und reicher Segen werden auf Erden herrschend werden. V. 8. (Zunächst bezieht sich dies auf die Regierung des Cyrus, welche vor den vorhergehenden z. B. der der harten und grausamen Chaldäischen Fürsten durch Gerechtigkeit ausgezeichnet war; hieran schliefst sich aber bei dem Propheten die Aussicht in die Messianische Zeit.) Die heidnischen Völker würden thöricht handeln, wenn sie mit Gott über diese Begünstigung der Israeliten rechten wollten. Er, der Allmächtige, der Himmel und Erde geschaffen hat, er, der seine Allwissenheit durch seine Weissagungen erweist, braucht keinem seiner ohnmächtigen Geschöpfe Rechenschaft von seinem Thun zu geben. Er hat nach seinem unerforschlichen Rathschlufs den Cyrus zur Befreiung der Israeliten ausersehen, ja er wird dereinst noch den Sieg des schwach und ohnmächtig erscheinenden Bundesvolkes über die mächtigsten und reichsten Heidenvölker herbeiführen. Niemand darf es wagen die Rathschlüsse des verborgenen Gottes zu meistern. V. 9 — 15. *)

*) Die Bestrafung derer, welche sich anmaafsen die göttliche Weltregierung zu tadeln, wird von den Auslegern meist auf die murrenden und ungläubigen Juden bezogen, welche mit dem von Gott über sie verhängten Schicksale nicht zufrieden waren, namentlich damit nicht, dafs Gott statt ihre Wegführung abzuwenden, ihnen nur Rettung aus dem Exil verhiefs, oder dafs der ihnen von Gott bestimmte Retter nicht ein einheimischer, sondern ein abgöttischer König war. Allein gegen diese Annahme spricht der ganze Zusammenhang. Auch ist ein solches Murren der Juden gar nicht wahrscheinlich. Die freudige Botschaft der Befreiung machte gewifs, dafs sie alles Andere vergafsen. Weit passender dagegen erscheint die ganze Bestrafung, wenn man sie auf die Heidenvölker bezieht. Der Prophet hatte im Vorhergehenden gesagt, dafs die Sendung Cyri die Rettung der Israeliten zum Zwecke habe, während die Heidenvölker ihm dienstbar gemacht werden sollten. Eine solche Begünstigung konnte den

Die Errettung der Israeliten verbunden mit der Vorherverkündung derselben durch den Jehovah wird alle Götzendiener beschämen. Hiervon nimmt Jehovah Veranlassung die Götzendiener einzuladen, dafs sie von ihrer Thorheit ablassen und ihn den allein wahren Gott verehren sollen und verkündet feierlich, dafs dereinst noch eine Zeit komme, wo die Erkenntnifs und Verehrung des wahren Gottes, unter allen Heidenvölkern und unter dem jetzt abtrünnigen Theile der Juden verbreitet seyn werde. V. 16 — 25. Das ganze Cap. zerfällt also in drei Abschnitte, Verkündung der Thaten des Cyrus, Zurückweisung derer, welche mit Gott rechten wollen, Erweis der Nichtigkeit der Abgötterei.

Cap. 46 beginnt mit dem Sturze der Chaldäischen Herrschaft. Die Babylonischen Götzen werden gestürzt und weggeführt. Israel, das Jehovah, ganz anders, wie die Götzen ihre Verehrer, von Jugend auf behütet hat und auch ferner behüten wird, möge hieraus ersehen, wie thöricht der Bilder- und Götzendienst ist, dessen Nichtigkeit schon aus der Art erhellt, wie die Götzen verfertigt werden. V. 3 — 7. Diejenigen unter dem Volke, welche von Jehovah abgefallen sind, und sich durch Götzendienst befleckt haben, mögen daher sich zu ihm bekehren, der sich in der früheren Geschichte des Volkes Israel als den allein wahren Gott erwiesen hat, der allein das Zukünftige lange vorherverkündet und selbst die Erfüllung herbei-

---

Heidenvölkern als ungerechte Willkühr erscheinen. Der Einwurf, dafs die abgöttischen Völker, die Jehovah nicht als wahren Gott anerkannten, sich nicht über von ihm erlittenes Unrecht beklagen konnten, ist nicht treffend. Der Prophet widerlegt nicht, was sie wirklich sagten, sondern was sie, diese Anerkennung vorausgesetzt, mit einigem Scheine des Rechtes hätten sagen können. — V. 14 wird die Aufnahme der Heiden unter das Volk Gottes nach einem gewöhnlichen von der irdischen Theokratie entnommenen Bilde, also dargestellt, als ob die mächtigsten und reichsten Heidenvölker von den Israeliten besiegt werden sollten. Auch hier wieder eine Aussicht in die Messianische Zeit.

führt, der sich als den allein wahren Gott auch durch die Sendung des Cyrus erweisen und bald sein Volk befreien wird. V. 8 — 13.

Cap. 47 beschäftigt sich ganz mit der Eroberung Babels und dem Sturze der Monarchie der Chaldäer. Babylon, die stolze und üppige Stadt, soll all' ihrer Herrlichkeit beraubt werden und in Elend und Niedrigkeit versinken. V. 1 — 5. 8. 9. 11. Sie verläfst sich zwar in stolzer Sicherheit auf ihre Zauberkünste und Beschwörungen und glaubt dadurch vor jeder Gefahr gesichert zu seyn. Aber vergebens. Untergang wird alle ihre Zauberer und Beschwörer treffen. V. 9 und v. 12 — 14. Auch die mit ihr verbündeten Völker werden ihr nicht beistehen, sondern sie ihrem Unglücke überlassen. V. 15. Der Grund, weshalb dies göttliche Strafgericht sie trifft, ist die unmenschliche Härte, welche sie gegen das Bundesvolk ausgeübt hat, das ihr von Jehovah zwar zur Züchtigung, aber nicht zu so harter, übergeben worden, v. 6, das stolze Selbstvertrauen und die Gottesvergessenheit, in welcher sie keine höhere Gewalt anerkannte und glaubte, dafs ihre eigne Kraft ihr ein festes und ewiges Bestehen sichere. V. 7. 10. Das ganze Capitel ist eine durchgeführte Allegorie. Nach der gewöhnlichen Sitte der Hebräer, die Städte und Länder als Weiber zu personificiren, wird Babylon dargestellt als ein Weib, die im Reichthum, Üppigkeit und Wohlleben aufgewachsen, plötzlich ihres Mannes und ihrer Kinder beraubt und in die tiefste Armuth und Niedrigkeit versetzt wird.

Cap. 48 wird die Rede an das Israelitische Volk gerichtet, namentlich an den heuchlerischen, Gott äufserlich, im Herzen die Götzen verehrenden Theil desselben. Jehovah erweist gegen sie seine Allmacht und Allwissenheit aus seinen früheren genau eingetroffenen Weissagungen, als Zweck derselben angebend, dafs die Begebenheiten bei ihrem Eintreffen nicht den Götzen zugeschrieben werden könnten. V. 1 — 6. Einen neuen glänzenden Erweis, dafs er der allein wahre Gott ist, der als sol-

cher gerechte Ansprüche auf die vollkommene Hingabe seines Volkes an ihn machen kann, gibt er denselben durch die neue früher noch nie bekannt gemachte Weissagung, dafs das Volk, um seiner Sünden willen zur Läuterung in das Exil gesandt, durch Gottes Gnade und zur Verherrlichung seines Nahmens aus demselben befreit werden soll. Durch einen von ihm gesandten mächtigen König, sollen die Feinde des Volkes, die Chaldäer, gestürzt werden. Seit der Gründung des Volkes hat Gott demselben die bestimmtesten öffentlich bekannt gemachten Weissagungen gegeben, durch seine Allmacht hat er sie herbeigeführt, und jetzt hat er seinen Knecht Jesaias gesandt und mit seinem Geiste ausgerüstet, damit er durch eine neue ausgezeichnete Weissagung von seiner Allmacht und Allwissenheit zeuge. V. 7 — 16. Wäre Israel dem Jehovah, seinem treuen Gott und Herrn, gehorsam gewesen, so würde es sich eines reichen Segens erfreut haben. V. 17 — 19. Nun hat er es zwar wegen seiner Sünden eine Zeitlang dem Elende Preis geben müssen. Aber dennoch will er sich der Israeliten wieder erbarmen, sie befreien und glücklich in ihr Vaterland zurückführen. Die Gottlosen jedoch werden an dieser Gnade keinen Antheil erhalten. V. 20 — 22.

Von Cap. 49 an tritt die bisher vorherrschende leibliche Befreiung mehr zurück und die geistige Befreiung zieht vorzugsweise, obgleich nicht ausschliefslich, das geistige Auge des Propheten auf sich. V. 1 — 9 beschreibt er den Urheber derselben im Gegensatze gegen den Urheber der niederen Befreiung und führt ihn redend ein. Hierauf wird dann bis zu Ende des Abschnittes; Cap. 50 v. 3, die herrliche Befreiung geschildert, welche Jehovah seinem Volke gewähren wird. Hier hat sich aber dem Propheten in einer Anschauung dasjenige dargeboten, was in der Geschichte als gesondert erscheint. Die neue Gründung des Staates nach dem Exil und die Erweiterung der Theokratie durch den Messias, ihr Wachsthum und ihre endliche Verherrlichung erscheinen ihm in ein Gemählde vereinigt. Rei-

ches Glück und reicher Segen sollen der Theokratie zu Theil werden; ob sie gleich dem Untergange nahe scheint, so wird sich doch Jehovah ihrer erbarmen und sie weit glänzender, wie sie früher gewesen, wieder herstellen, aus allen Ländern der Erde ihre Glieder herbeiführend, Er, der ihrer ebenso wenig vergessen kann, wie eine Mutter ihres Kindes. V. 10 — 16. Durch ein Wunder der göttlichen Allmacht wird die Theokratie grade dann am herrlichsten aufblühen, wann sie dem gänzlichen Untergange entgegen zu gehen schien. Die Vermehrung der Gemeinde wird so grofs seyn, dafs sie aus natürlichen Ursachen gar nicht zu erklären ist. V. 17 — 21. Die Völker und ihre Könige werden dahin gebracht werden, dafs sie die Sache derselben befördern und sich ihr geneigt bezeigen. V. 22. 23. Die Macht der Feinde des Reiches Gottes soll die Erfüllung dieser Verheifsungen nicht hindern. V. 24 — 26. Jehovah hat zwar jetzt das Bundesvolk um seiner Sünden willen verstofsen; aber er, der Allmächtige, kann und will es erretten Cap. 50 v. 1 — 3.

Cap. 50 v. 4 — 11 tritt der Urheber der geistigen Befreiung, der Messias, wiederum vor das geistige Auge des Propheten und wird redend eingeführt.

Cap. 51 — 52 v. 12 bilden einen zusammenhängenden Abschnitt. Der Prophet tröstet die gedrückte und geringe Gemeinde der Gläubigen durch die Verkündung reichen Segens und reicher Herrlichkeit, zunächst bei der Befreiung aus dem Babylonischen Exil, im vollkommnen Sinn bei der Erscheinung des Messias. Der fromme Theil des Volkes, das wahre Israel, wird angeredet. Der Prophet ermahnt ihn zum standhaften Gottvertrauen mit Verweisung auf das Beispiel Abrahams, der als Einzelner von Gott berufen, durch seine Gnade Stammvater eines grofsen Volkes wurde. Durch dieselbe göttliche Gnade soll auch das Bundesvolk getröstet werden. V. 1 — 3. Gott wird die nun gesunkene Theokratie dereinst noch dadurch verherrlichen, dafs er die Heidenvölker mit dem Lichte der wahren Religion erleuchtet und sie seiner Herrschaft wiederum unter-

wirft, der sie sich bisher entzogen haben. Jehovahs Gnadenverheifsungen können nimmer untergehen, wenn auch alles Andere vergeht. V. 4 — 6. Deshalb möge die Gemeinde Gottes nicht verzagen, wenn auch Verfolgung und Schmach über sie ergeht; ihre Verfolger trifft Untergang; ihr ist ewiges Heil bestimmt. V. 7. 8. Darauf wird die Gemeinde redend eingeführt und fordert den Jehovah auf, er möge sich, wie er so eben verheifsen, von neuem an ihr verherrlichen und sie durch dieselbe Allmacht von ihren Drangsalen befreien, durch die er früher die Befreiung des Bundesvolkes aus Ägypten bewirkt habe. V. 9 — 11. Jehovah antwortet, ermahnt die Gemeinde zur Standhaftigkeit, indem er sie erinnert, dafs schwache Menschen ihre Gegner sind, der allmächtige Gott ihr Beschützer, und verkündet, dafs er mit derselben Allmacht, die er in der Natur kund gebe, die baldige Befreiung seiner Gemeinde von ihren Feinden herbeiführen werde. V. 12 — 15. V. 16 wendet sich Jehovah, wie es dem dramatischen Charakter der ganzen Rede angemessen ist, an den Messias und kündigt ihm an, dafs er ihn zur Herbeiführung einer grofsen Veränderung der Dinge und zur Verherrlichung der Theokratie bevollmächtigen und durch seine Allmacht unterstützen werde. (Man mufs bei diesem Verse auf jeden Fall eine Veränderung der angeredeten Person annehmen. Gegen Rosenmüller der die Stelle von der Gemeinde Israels versteht s. Gesenius z. d. St. Gesenius läfst den Prophetenstand angeredet werden, indem er auch hier seine unbegründete Hypothese zu Grunde legt, dafs die Propheten Gründer des neuen idealen Staates werden sollten. Vgl. dagegen zu Cap. 53. Der Angeredete kann kein anderer seyn, als der Messias. Vgl. die Paralelstellen Cap. 49 besonders v. 2 und Cap. 50 besonders v. 4. 5. In dem vorigen Cap. trat der Messias redend auf; in diesem Cap. übernimmt Jehovah die Rede; er redet die Gemeinde an; sie wendet sich an ihn; er antwortet ihr; dann wendet er sich an den Messias und gibt ihm den Auftrag dasjenige auszuführen, was der Gemeinde verheifsen

worden.) V. 17 — 23 wird die Anrede wiederum an das unglückliche Volk im Babylonischen Exil gerichtet; Jerusalem hat den Becher des göttlichen Zornes getrunken; dieser soll aber jetzt von ihr zu ihren übermüthigen Unterdrückern übergehen. Cap. 53 v. 1 — 6. So wie Jehovah früher sein Volk aus der Gewalt der Ägypter und Assyrer befreit hat, so wird er es auch jetzt erretten. V. 7 — 12 versetzt sich der Prophet im Geiste in die Zeit, zu der diese Befreiung dem Volke zu Theil werden wird; er hört die Botschaft erschallen; er fordert zum Aufbruche auf. Zu bemerken ist noch, dafs so wie in dem ersten Theile des Abschnittes Cap. 51 v. 1 — 16 die Aussicht auf die Befreiung durch den Messias vorherrschend ist, so in diesem letzteren Theile die Aussicht auf die Befreiung aus dem Exil.

Cap. 52 v. 13 — 53 v. 12 wird der erhabene Urheber der geistigen Befreiung in seiner Erniedrigung und in seiner Herrlichkeit mit der Klarheit der Erfüllung geschildert.

Es war Cap. 52 v. 15 und Cap. 53 v. 10 — 12 verheifsen worden, dafs das Reich des Messias sich weit über die Heidenvölker verbreiten werde. Dies wird Cap. 54 weiter ausgeführt. Die Gemeinde Gottes unter dem alten Bunde, eingeschränkt auf die kleine Anzahl wahrer Gläubigen, oft bedrängt und von Jehovah scheinbar verlassen, weil die über die Gottlosen ergehenden theokratischen Strafgerichte zugleich über sie ergingen, wird angeredet. Vgl. v. 17. Cap. 51 v. 1 ff. Sie wird dargestellt unter dem Bilde eines unfruchtbaren Weibes, die nun zahlreiche Kinder bekommt; Jehovah ihr Ehemann, der sie verstofsen wird sich wieder mit ihr vereinigen; ihre Familie soll durch die Heiden vermehrt werden. V. 1 — 10. Die also erweiterte Gemeinde soll von Jehovah verherrlicht und innerlich und äufserlich gesegnet werden; alle ihre Mitglieder sollen von Jehovah gelehrt und gerecht seyn; gegen alle ihre Feinde wird Jehovah sie beschützen. V. 11 — 17. Obgleich die Befreiung aus dem Babylonischen Exil dem Propheten immerhin

mit vor Augen geschwebt haben mag, so finden sich auf dieselbe doch nur sehr schwache Beziehungen. Wohl zu bemerken ist es, dafs die Weissagung den schwachen Anfang des Reiches Gottes und sein herrliches Ende zusammenfafst, zum Theile daher noch ihrer Erfüllung entgegensieht. Vgl. Apocal. 21 v. 18 — 21.

Cap. 55. Die Heilsbegierigen werden ermahnt, statt sich vergeblich ferner auf ihren eignen Wegen abzumühen, sich die umsonst dargebotenen Gnadengüter Jehovahs anzueignen, die köstlicher sind, als alles irdische Gut. V. 1. 2. Jehovah nämlich will mit ihnen durch den zweiten David, den Messias, einen Bund schliefsen, der nicht, wie der vorige, auf eine kurze Zeit bestehen, sondern ewig dauern und seinen Mitgliedern Leben und Heil gewähren soll. V. 3. Dieser zweite David soll, nicht wie der erste, über ein einzelnes kleines Volk gebieten; alle Heidenvölker hat Jehovah seiner Herrschaft unterworfen und sie werden sich an die Gemeinde Israels anschliefsen. V. 4. 5. (Unter David v. 3 mufs der grofse Nachkomme Davids, der Messias, verstanden werden, der Ezech. 34, 27. 37, 24. 25 Jerem. 30, 9. Hos. 3, 5 also genannt wird. Denn das suff. in נְתַתִּיו v. 4 kann nur darauf bezogen werden. Dafs aber unter dem Lehrer, Fürsten und Gesetzgeber der Heiden in diesem Verse der Messias zu verstehen sey, unterliegt keinem Zweifel und ist von den besten Auslegern, selbst von Kimchi, Jarchi und Rosenmüller anerkannt. Gesenius macht dagegen nur die eine unbegründete Einwendung, „dafs die Vorstellung von einem persönlichen Messias in dem zweiten Theile des Jesaias nirgends ausgesprochen sey und dafs er sich blos an die allgemeinen Messianischen Hoffnungen halte." Er übersetzt: „dafs ich mit euch schliefse einen ewigen Bund, dauernde Gnade, wie David (euch erweise). Siehe zum Herrscher der Völker habe ich ihn gemacht, zum Fürsten und Gebieter der Völker," und bezieht v. 3 sowohl, wie v. 4 auf David selbst. Dagegen aber 1) dafs die חַסְדֵי דָוִיד הַנֶּאֱמָנִים, die dauernden, nicht vergänglichen

Gnaden Davids, offenbar dem בְּרִית עוֹלָם entsprechen und in einem Gegensatze stehen gegen die vorübergehenden Gnaden, welche dem vorbildlichen David und durch ihn dem Volke gezeigt worden. 2) dafs die Bezeichnung Davids als eines Lehrers, *) als eines Fürsten und Gesetzgebers der Heidenvölker unpassend ist und durch keine Paralelstelle gerechtfertigt werden kann, während der Messias an zahlreichen Stellen also dargestellt wird. 3) dafs v. 5 nach dieser Erklärung von v. 4 abgerissen wird, was nicht angeht, da die לְאֻמִּים v. 4, über welche David zum Herrscher gesetzt wird, offenbar dieselben sind, welche v. 5 eilen sich an Israel anzuschliefsen. — Aber nur derjenige kann an diesem Reiche Theil nehmen, der den Jehovah durch wahre Gerechtigkeit verherrlicht. Darum mögen sich alle Gottlosen aufrichtig bekehren und bei ihm, der so reich ist an Gnade und an Barmherzigkeit, Vergebung ihrer Sünden suchen. V. 6. 7. Der bedrängten und kleinen Gemeinde konnte es unglaublich erscheinen, dafs sie also verherrlicht werden und sich über die Heidenvölker verbreiten solle. Diesem Zweifel begegnet Jehovah also, dafs er zeigt, wie seine Rathschläge alle Gedanken der Menschen übersteigen, wie vor ihm leicht sey, was den Menschen schwer und unmöglich erscheine, wie man daher ihn und sein Werk nicht nach menschlicher Einsicht beurtheilen dürfe. V. 8. 9. Die göttlichen Gnadenverheifsungen können nicht anders als in Erfüllung gehen und kräftig und fruchtbar seyn, ebenso wie der Regen und Schnee ihrer Natur nach die Erde feuchten und sie fruchtbar und grünend machen müssen. Dem Saamen des göttlichen Wortes mufs eine üppig grünende Saat folgen. V. 10. 11. Die Ge-

*) So ist das עֵד höchst wahrscheinlich zu übersetzen; vgl. Rosenmüller und Kimchi, der es durch: *is qui monet et redarguit* erklärt; gegen die durch Gesenius vorgeschlagene Erklärung durch Fürst spricht, dafs sie gar nicht mit der gewöhnlichen Bedeutung Zeuge zusammenhängt.

meinde Gottes soll von dem Drucke, unter dem sie jetzt seufzt, befreit und verherrlicht werden. (Im unvollkommnen Sinne bei der Befreiung aus dem Exil, im vollkommnen durch Christum.)

Der Abschnitt Cap. 56 v. 1 — 8 schliefst sich an den vorigen an. Jehovah ermahnt von neuem zur würdigen Vorbereitung auf die Erscheinung des Heiles durch wahre Gerechtigkeit und Befolgung der göttlichen Gebote, (nach der Sitte der Propheten das Allgemeine zu individualisiren wird die Haltung des Sabbats als einzelnes Beispiel genannt.) V. 1. 2. Das Reich Gottes soll, wenn das Heil erschienen ist, nicht ferner äufserlich umgränzt und die Aufnahme in dasselbe nicht ferner von äufseren Bedingungen abhängig seyn. (Diesen Gedanken individualisirt der Prophet durch die Verkündung der Aufhebung des Gesetzes, welches einen Theil der Ausländer Deuter. 23 v. 2 — 8, und des Gesetzes, welches die Verschnittenen von der Aufnahme in die Theokratie ausschlofs Deuter. 23 v. 1.) Vielmehr soll die Aufnahme in die Theokratie von einer rein innerlichen Bedingung, von der gänzlichen Unterwerfung unter den göttlichen Willen und von der willigen Befolgung der göttlichen Gebote abhängig seyn. V. 3 — 5. (Die Haltung des Sabbats dient auch hier wiederum nur als individualisirendes Beispiel, oder vielmehr die einzelne unter dem alten Bunde geltende göttliche Verordnung dient zur Bezeichnung des göttlichen Gesetzes überhaupt, wie dies aus dem paralelen: „welche erwählen was mir wohlgefällt und welche meinen Bund fest halten" hervorgeht.) Die Heiden sollen einen freien Zutritt zu der Theokratie haben und an allen Vorrechten der Mitglieder des Reiches Gottes Theil nehmen, wenn sie die Verpflichtungen derselben erfüllen wollen. V. 6. 7. (Dieser Gedanke wird unter Bildern entnommen von der alten Theokratie also ausgedrückt, dafs die Heiden alsdann einen freien Zutritt zu dem Tempel haben und ihre Opfer Gott wohlgefällig seyn werden.) Der Herr wird nicht blos die Israeliten aus der Zerstreuung

sammeln, sondern auch die Theokratie durch die Aufnahme der Heidenvölker erweitern. V. 8. *)

Mit Cap. 56 v. 9 beginnt ein neuer Abschnitt, der bis zu Cap. 57 v. 21 fortgeht. Der Prophet hatte in dem Vorigen die grofse Verherrlichung der Theokratie und die Aufnahme der Heidenvölker in dieselbe verkündet, mit der ausdrücklichen Bemerkung, dafs nur die Gottesfürchtigen der von Jehovah zu ertheilenden Segnungen theilhaftig werden sollten. Hier entwirft er nun ein Gemählde der herrschenden Verworfenheit, um zu zeigen, dafs der gröfsere Theil der Nation, wenn er in seinem gegenwärtigen Verderben beharre, sich keine Hoffnung auf Theilnahme an diesen Segnungen machen dürfe. Der Zustand des Volkes, wie ihn der Prophet schildert, ist der, wie er zu seiner Zeit, nicht wie er zur Zeit des Exiles war. Auswärtige Feinde sollen das Israelitische Land verwüsten, v. 9. (Die Feinde erscheinen unter dem Bilde wilder Thiere, die Israeliten unter dem Bilde einer schlecht verwahrten Heerde. Vgl.

*) Gesenius bemerkt hier einen Widerspruch unseres Propheten mit dem Ezechiel. Der letztere Prophet, ein Priestersohn, soll von beschränkteren Grundsätzen seyn und auch in der neuen Colonie nichts von Ausländern wissen wollen. Allein diese Behauptung beruht auf falsch buchstäblicher Auffassung des bildlichen Ausdruckes in der Stelle Ezech. 44, 9, wo das „eines unbeschnittenen Fleisches" hinlänglich erklärt wird durch das „eines unbeschnittenen Herzens" und wo die Beschneidung nach einem den Propheten gewöhnlichen Bilde zu einem Symbol der Herzensreinheit dient. Dafs Ezechiel ebenso wohl, wie alle übrigen Propheten, von der Messianischen Zeit die Aufnahme der Heidenvölker in die Theokratie erwartete, geht hervor aus Cap. 17 v. 22 — 24, wo der Messias unter dem Bilde eines hohen Cedernbaumes erscheint, unter dem alle Vögel wohnen, ferner aus Cap. 47 v. 1 — 12 u. a. St. Wenn Gesenius ferner das Verfahren des Esra und Nehemia als im Widerspruche mit den Grundsätzen stehend darstellt, welche Jesaias hier ausspricht, so möchte sich dagegen doch erinnern lassen, dafs Esra und Nehemia sich nicht herausnehmen durften, dasjenige zu bewirken, was nach der Lehre des ganzen A. T. der Messias herbeiführen sollte, dafs sie vielmehr für ihre eigne Wirksamkeit an das für die Dauer des ganzen A. B. gegebene Gesetz strenge gebunden waren.

Jer. 12, 7. Ez. 34, 5.) Denn das herrschende Verderben ruft die göttliche Strafgerechtigkeit herbei. Die Lehrer und Obern des Volkes vernachlässigen ihren Beruf; ihre Habsucht ist unersättlich; sie führen ein üppiges schwelgerisches Leben. V. 10 — 12. Die Gerechten werden ungestraft aus dem Wege geräumt und sind schon fast ganz verschwunden, 57, 1. 2. Der Götzendienst, hier nach einem gewöhnlichen Bilde als Ehebruch dargestellt, als Untreue gegen den Jehovah, den rechtmäfsigen Gemahl der Gemeinde, wird von dem abtrünnigen Volke öffentlich und im Geheimen getrieben. V. 3 — 8. Statt die Hülfe beim Jehovah, seinem treuen Schutz- und Bundesgotte zu suchen, bewirbt sich das Volk durch Gesandschaften und Geschenke um die Hülfe fremder Könige und bietet zu vergeblicher Selbsthülfe seine letzten Kräfte auf. V. 9. 10. Thörichte Furcht vor Gegenständen, die nicht zu fürchten waren, hat das Volk zu diesen nichtigen Anschlägen und zu dieser Gottvergessenheit gebracht, in der es durch Gottes Langmuth nur noch bestärkt worden. V. 11. Aber jetzt wird Jehovah dieselbe fahren lassen und schwere Strafe über sie verhängen, von der alle ihre Götzen und ihre menschlichen Helfer sie nicht befreien sollen. *) Nach denselben wird sich Jehovah wieder ihrer erbarmen. Aber sein Heil, das er Juden und Heiden zugleich darbietet (vgl. v. 19 mit Ephes. 2, 17), wird nicht dem ganzen Volke, sondern nur dem gottesfürchtigen Theile desselben zu Theil werden. Die Gottlosen bleiben von demselben ausgeschlossen und gehen noch härterer Strafe entgegen. V. 13 — 21.

Cap. 58.

---

*) Unter dem hier angedrohten Strafgerichte kann nach Vergleichung von v. 9 des vor. Cap. nichts anders verstanden werden, als die Wegführung ins Babylonische Exil. Gesenius hat sich nicht darüber erklärt, wer anders als die Babylonier die Feinde seyen, welche nach v. 9 Israel aufreiben sollen. Wird die Verheerung durch die Babylonier hier aber als zukünftig geschildert, wie kann denn ein gegen das Ende des Exils lebender Prophet Verfasser seyn?

Cap. 58. Fortsetzung der Rüge. Ein anderer Theil der Nation hält zwar äufserlich an der väterlichen Religion fest; aber er steht in dem heuchlerischen Wahne, dafs er Gott durch den äufserlichen Gottesdienst, ohne wahre Reue und Herzensbesserung, dafs er ihm durch äufserliche Fasten und äufsere strenge Haltung des Sabbats dienen, sich vor ihm eine Gerechtigkeit erwerben und dabei ungescheut allen Lastern überlassen könne. Nur bei aufrichtiger Besserung wird ihnen die göttliche Gnade zu Theil werden und sie werden sich eines reichen Segens und der Befreiung von den Übeln erfreuen, welche der Abfall des Volkes über dasselbe herbeiführt. (V. 12 erscheint dem Propheten dasjenige was er Cap. 56 v. 9 und 57, 12. 13, aus der eingebildeten Gegenwart in die wirkliche heraustretend, als zukünftig verkündet hatte, die Verwüstung des Landes, in der inneren Anschauung als schon geschehen. Fälschlich schliefst Gesenius aus dem Ausdrucke: alte Trümmer, dafs das Stück erst am Ende des Exils verfafst sey; vgl. Deuter. 32, 7; v. d. Palm findet in dem Verse nur eine allgemeine bildliche Bezeichnung der Wiederherstellung und der Erhebung zu gröfserem Glücke. Nichts kann als ein sichrerer Beweis von dem blühenden Zustande eines Staates angesehen werden, als wenn die Häuser, die schon längst wüste gelegen haben, wieder aufgebaut, selbst die Wege in bewohnte Orte verwandelt werden u. s. w.)

Auch Cap. 59 wird die Bestrafung noch fortgesetzt. Das Volk war immer geneigt die Ursache seines Unglückes nicht in sich, sondern in Gott zu suchen; seinen Zweifeln begegnet der Prophet also, dafs er zeigt, wie Gottes Allmacht und Allwissenheit immer dieselbe sey, wie er aber dem Volke keine Rettung senden könne und es dem Elende Preis geben müsse wegen seiner Ungerechtigkeit, Gewaltthätigkeit, Bosheit und Blutgier. V. 1 — 15. Wegen dieser Verworfenheit wird schwere göttliche Strafe das Volk treffen; aber auch über die Heidenvölker sollen sich Gottes Strafgerichte verbreiten. V. 16 — 19.

Endlich aber wird für den bufsfertigen Theil des Volkes ein Erlöser erscheinen; ein neuer ewiger Bund soll geschlossen, der Geist Jehovahs ertheilt werden. V. 20. 21. (Dafs unter dem גּוֹאֵל v. 20 nur der Messias verstanden werden könne, ist so augenscheinlich, dafs es selbst von Abenesra, Kimchi und Rosenmüller anerkannt wird. Vgl. Röm. 11, 26. Gesenius hat sich über seine Ansicht der Stelle gar nicht erklärt. Auf der einen Seite mufste es ihm schwer werden auch nur mit einigem Scheine dem Messias hier irgend ein anderes Subject zu substituiren — an den Cyrus darf wegen des folgenden Verses nicht gedacht werden — auf der anderen Seite mufste es ihm Überwindung kosten seine Hypothese zu widerrufen, nach der in dem zweiten Theile des Jesaias nie des persönlichen Messias gedacht werden soll.)

Cap. 60 wird der Inhalt der letzten Verse des vorigen Capitels weiter ausgeführt. Unter einer Fülle von Bildern, entnommen von der irdischen Theokratie wird die Herrlichkeit des neuen Gottesreiches geschildert, dessen Theilnehmer alle Heidenvölker seyn sollen. Auf die Befreiung aus dem Babylonischen Exil finden sich nur schwache Beziehungen. Der Prophet redet den gläubigen bufsfertigen Theil des Volkes Israel an, welcher den Kern der alten und den Stamm der neuen Theokratie bildete. (Vgl. Cap. 51 v. 1. Nach Cap. 57 v. 20. 21 und Cap. 59 v. 20 sollen die Gottlosen keinen Theil an dem Heile haben.) Während Dunkel das ganze Erdreich bedeckt, geht über der Gemeinde Israels ein glänzendes Licht auf und sie wird durch die gnadenreiche Gegenwart des Herrn verherrlicht. V. 1. 2. (Das Dunkel Bild der Sünde, des Irrthums, des Übels, das Licht Bild der Gnade und Gerechtigkeit, der Gotteserkenntnifs, des Heiles.) Die Heidenvölker und ihre Könige eilen herzu, um sich von diesem Lichte bestrahlen zu lassen. V. 3. Es wird darauf v. 4 — 11 u. v. 13 der Zug der Völker nach Zion geschildert, um Jehovah und Israel als seinem Volke zu huldigen. Sie nahen sich in zahlreicher Versamm-

lung — bringen die zerstreuten Israeliten zurück mit der Sorge, welche die Säugamme für das ihr anvertraute Kind trägt (zunächst ein Zug aus der Befreiung aus dem Exil, auf den Hauptgegenstand der Weissagung, die Messianische Zeit bezogen, nichts weiter als bildliche Bezeichnung der Verehrung, welche die unter das Bundesvolk aufgenommenen Heiden gegen dasselbe hegen werden.) Sie kommen aus Osten und aus Westen, mit Kameelen und auf Schiffen und bringen reiche Geschenke, jedes Volk die kostbarsten Erzeugnisse seines Landes, die Sabäer Gold und Weihrauch, die nomadischen Völker Arabiens Heerden. (Es braucht kaum bemerkt zu werden, dafs die ganze Schilderung durchaus bildlich ist. Die Aufnahme der Heidenvölker in die Theokratie wird bildlich dargestellt als ein Ziehen derselben nach Jerusalem, dem Sitze derselben zur Zeit des Propheten. Geschenke sind im Oriente Zeichen der Verehrung; der Grundgedanke ist: die Heidenvölker werden dem Jehovah und seinem Volke, unter das sie aufgenommen zu werden verlangen, die tiefste Verehrung beweisen. Die Nennung einzelner Völker dient nur zur Individualisirung.) So grofs soll der Glanz und das Ansehen der Theokratie seyn, dafs selbst ihre früheren bittersten Feinde sich ihr unterwerfen werden. V. 12. 14. An die Stelle der früheren Verachtung und Feindschaft wird allgemeine Verehrung und Liebe treten. V. 15. 16. Reiches Glück, Friede, Gerechtigkeit soll unter dem immer mehr anwachsenden Bundesvolke herrschen. V. 17. 18. 21. 22. Jehovah selbst wird unter seinem Volke wohnen; sein Gnadenglanz wird jedes Dunkel erleuchten. V. 19. 20. Die Weissagung, deren Erfüllung bei der ersten Erscheinung Christi begonnen hat, sieht grofsen Theiles ihrer Erfüllung noch entgegen, vgl. Apocal. 21. Sie wird erfolgen, wenn die Fülle der Heiden in das Reich Gottes eingegangen, alles dem Reiche Gottes feindlich Gegenüberstehende vernichtet seyn und seine Verherrlichung begonnen haben wird.

Cap. 61. Der Messias wird redend eingeführt. Er ver-

kündet der wahren Gemeinde Jehovahs unter den Israeliten, dafs Jehovah ihm beauftragt habe, ihr die Erlösung aus dem bisherigen Elende, Gerechtigkeit und Freude nicht blos anzukündigen, sondern zugleich zu ertheilen. V. 1 — 3. (dafs der Messias rede und nicht wie die neueren Ausleger annehmen der Prophet, geht theils aus der Vergleichung der Paralelstellen Cap. 42. 49. 50 hervor, theils aus Lucas Cap. 4 v. 21 wo Christus selbst in der Synagoge zu Nazareth erklärt, dafs die Weissagung sich auf ihn beziehe.) Die gesunkene Theokratie wird alsdann wiederhergestellt und zu hohem Glanze erhoben werden. Die Heidenvölker werden ihr ehrfurchtsvoll ihre Dienste weihen. Denn Jehovah kann nach seiner Gerechtigkeit nicht anders als sie verherrlichen und zu hohem Ansehen erheben. V. 4 — 9. Die Gemeinde antwortet v. 10. 11 und drückt ihre Freude über die gegebene Verheifsung aus, so wie ihr festes Vertrauen auf die Erfüllung derselben. Auch in diesem Cap. sind die Bilder entnommen von der irdischen Theokratie und von der Wiederherstellung des Staates nach dem Babylonischen Exil (v. 4.), oder es hat dieselbe dem Propheten zugleich vor Augen geschwebt.

Cap. 62. Der Prophet, mit dem sich alle Gläubige vereinigen sollen, hört nicht auf den Jehovah zu bitten um Herbeiführung der Erlösung seiner Gemeinde, zunächst durch die Befreiung aus dem Exil, vorzugsweise durch die Sendung des Messias. V. 1. 6. 7. Die Gemeinde soll begnadigt und verherrlicht werden. V. 2 — 5. Kein Feind soll sie ferner beunruhigen und beeinträchtigen. V. 8. 9. Ins Vaterland zurückgekehrt und vom Jehovah für alles ausgestandne Elend belohnt, soll sie ein heiliges ihm geweihtes Volk bilden v. 11. 12.

Cap. 63 v. 1 — 6. An die Schilderung der in dem vorhergehenden Cap. verkündeten Verherrlichung der Gemeinde Gottes, knüpft sich hier die Verkündung der Besiegung ihrer Feinde. Diese führen hier den Nahmen Edom, nach der Sitte der Propheten, von der schon in der allgemeinen Einleitung ge-

handelt worden, die Feinde des Messianischen Reiches durch den Nahmen eines der früheren Theokratie besonders feindlichen Volkes zu bezeichnen. Dafs dies die Edomiter waren, geht hervor aus Klagel. 4, 21. 22. Ez. 35. Ps. 137, 7. Obadja v. 11. (Nach dem Vorgange einiger andern Ausleger will Gesenius alles buchstäblich verstehen und meint es sey die Rede von einem Blutbade, welches Jehovah unter den eigentlichen Idumaeern anrichten werde. Allein dagegen spricht 1) die Vergleichung der zahlreichen ähnlichen prophetischen Stellen, an denen, nachdem, wie hier, die Beschreibung der Segnungen der Messianischen Zeit vorhergegangen, ein allgemeines Strafgericht über die Feinde der Theokratie angekündigt wird. Vgl. z. B. Joel Cap. 3. Ez. 38. 39. Micha Cap. 5 v. 14 u. a. St. 2) V. 6 unseres Cap., wo Jehovah sagt, er habe Völker עַמִּים zertreten, was ebenso wie der ganze erhabne Character des Stückes für ein allgemeines Strafgericht spricht. Endlich 3) die Vergleichung von Cap. 34 wo v. 1 — 4 ein allgemeines Völkergericht angekündigt, v. 5 Edom offenbar nur als einzelnes individualisirendes Beispiel genannt wird. Vgl. Rosenmüller z. d. St.) Die Anordnung des Stückes ist dramatisch und die Einkleidung in hohem Grade dichterisch. Der Prophet sieht in der Vision einen gewaltigen Helden in blutbefleckten Kleidern heranziehen und fragt wer er sey. Der Held gibt eine Antwort, aus der seine Göttlichkeit hervorgeht. V. 1. Der Prophet antwortet von neuem, woher denn sein Gewand so roth sey, als ob er die Kelter getreten habe. V. 2. Der göttliche Held antwortet roth seyen seine Kleider von dem Blute seiner Feinde, die er nicht wie früher durch menschliche Werkzeuge, sondern durch eine unmittelbare Wirkung seiner Allmacht vernichtet habe. V. 3 — 6. Dafs die Erfüllung dieser Weissagung, deren durchaus bildlicher Charakter übrigens nicht verkannt werden darf, grofsentheils noch bevorsteht, zeigt die Vergleichung von Apocal. 14 v. 18 ff. u. 19, 12 ff., wo sie fast wörtlich wiederholt wird.

Cap. 63 v. 7 — 64 zu Ende. Der Prophet versetzt sich im Geiste in die Zeit, in der das unglückliche, von Jehovah um seiner Sünden willen verstofsene Volk sich im Babylonischen Exil befand, und richtet in seinem Nahmen an den Jehovah ein bufsfertiges Bekenntnifs und ein Gebet um Begnadigung und Erlösung. Der Gang ist folgender. Wehmüthig erinnert sich das Volk der grofsen Gnadenwohlthaten, welche ihm Jehovah früher durch seinen sichtbaren Offenbarer (מַלְאַךְ פָּנָיו v. 9) erwiesen. V. 7 — 9. Es bekennt, dafs es durch sein eignes Verschulden, durch seinen strafbaren Abfall, den Verlust dieser Gnaden herbeigeführt habe. V. 10. Es ruft voll Sehnsucht die Zeiten sich ins Gedächtnifs zurück, zu denen Jehovah sich durch Moses an ihm verherrlichte und ihm wunderbare Hülfe gewährte. V. 11 — 14. Es bittet flehentlich um Erbarmen, Gott an das frühere Verhältnifs und die frühere Liebe erinnernd, die er doch auch jetzt nicht ganz werde verläugnen können, wo das Volk von menschlicher Hülfe ganz verlassen sey. V. 15. 16. Es bittet den Jehovah, dafs er ihm nicht ferner seinen Gnadenbeistand zu seiner Bekehrung entziehen möge v. 17, dafs er zu Herzen nehme die traurige Lage, in welche sie, sein Volk, dessen Ohnmacht zugleich als ein Beweis seiner Ohnmacht angesehen werde, gerathen, die Verwüstung und Entheiligung seines Heiligthums v. 18. 19, dafs er durch seine Allmacht dem Volke helfe, wie er ihm früher so oft wunderbar geholfen habe. Cap. 64 v. 1 — 3. Nicht an Jehovah, an dem Volke allein liegt die Schuld seines Unglückes. Jehovah, der Heilige und Gerechte, kann sich nur dessen annehmen, der seine Gebote befolgt: das Volk aber ist in Sünde und Laster versunken, die nicht anders konnten, als die göttliche Strafgerechtigkeit herbeirufen. V. 4 — 6. Aber indem das Volk dies demüthig anerkennt, bittet es den Jehovah, dafs er dennoch seiner alten Liebe gegen seine ungetreuen Kinder nicht vergessen und ihnen vergeben möge. V. 7. 8. Sie suchen ihn zu rühren durch eine neue Schilderung des Elendes, welches sie

betroffen v. 9. 10 und fragen ihn endlich, ob er denn noch länger dem stillschweigend zusehen könne. V. 11.

Cap. 65 enthält die Antwort Jehovahs auf das Gebet des Volkes im vorigen Cap. und eine Rechtfertigung seines Verfahrens gegen dasselbe. Jehovah erweist zuerst seine Gnade und Barmherzigkeit aus der Berufung der Heiden, die er ohne ihr Verdienst und ohne dafs sie ihn suchten, zur Aufnahme in die Gemeinschaft seines Reiches bestimmt habe. V. 1. (Dafs v. 1 mit Vitringa, Lowth, Dathe, Koppe u. A. auf die Berufung der Heiden bezogen werden müsse und nicht mit Grotius, Rosenmüller, Gesenius auf die Juden bezogen werden dürfe, ist theils aus dem bestimmten Zeugnisse des Apostels Paulus Röm. 10 v. 21. 22 klar, wo v. 1 auf die Heiden, v. 2 auf die Juden bezogen wird, theils erfordern die Worte selbst diese Deutung. Denn das גּוֹי לֹא קָרָא בִשְׁמִי, das Volk, welches nicht nach meinem Namen genannt wird, kann nicht Bezeichnung der Israeliten seyn. Denn dürfte man auch, wozu kein hinreichender Grund vorhanden ist, mit Gesenius gradezu übersetzen: „ein Volk, das sich nicht nach meinem Namen nennt," so spricht doch gegen die Bemerkung von Gesenius, dafs der abtrünnige Theil des Volkes nicht mehr Jehovahs Volk heifsen wolle, die Stelle Cap. 48 v. 1. 2, woraus hervorgeht, dafs derselbe im fleischlichen Nationalstolze noch immer einen besonderen Werth auf die Würde und den Namen eines Volkes Gottes legte. Vgl. Gesenius z. d. St. Der innerliche Abfall und das Behaupten der äufserlichen Vorrechte vertragen sich sehr wohl mit einander. Vgl. Cap. 66 v. 1 — 6.) Dann erweist er dieselbe aus seinen zahlreichen Versuchen, das Volk Israel zum Heile zu führen. Da sie aber alles, was er an ihnen gethan, von sich gewiesen, da sie sich durch jede Art von Götzendienst befleckt haben, noch dazu mit der Einbildung dadurch erlangter besonderer Heiligkeit, so erfordere seine Gerechtigkeit, dafs er sie bestrafe und ihre Sünden und die Sünden ihrer abgöttischen

Väter, deren Maafs sie voll gemacht haben, an ihnen heimsuche. V. 2 — 7. Doch habe er nicht das ganze Volk verworfen, sondern er wolle den frommen Theil desselben erretten und beglücken. V. 8 — 10. (Diese Verheifsung bezieht sich zwar zunächst auf die Befreiung aus dem Exil; sie geht aber zugleich und wie das Folgende zeigt, vorzugsweise auf die Messianische Zeit, deren schwacher Anfang und deren herrliche Vollendung dem Propheten nicht gesondert erscheint. Zu dieser wurde das hier angekündigte verschiedene Schicksal des frommen und des gottlosen Theiles der Nation auf die ausgezeichnetste Weise sichtbar. Der wahrhaft fromme Theil erhielt Antheil an den Segnungen des Messianischen Reiches; über den gottlosen Theil erging das Strafgericht, unter dem er noch jetzt seufzt.) Die Gottlosen und Abtrünnigen dagegen werde noch schwerere Strafe treffen, als sie bis jetzt getroffen. Allem Elende preisgegeben, werde ihr Schicksal dadurch noch unerträglicher seyn, dafs sie Zeugen des Heiles ihrer begnadigten Brüder seyn müssen. V. 11 — 15. Diese werden dann theilnehmen an den, unter den prächtigsten Bildern geschilderten, grofsen Segnungen, welche Gott, nachdem er den verherrlichten Zustand seines Reiches herbeigeführt hat, den Mitgliedern desselben ertheilen wird. Ein gänzlich veränderter Zustand der Dinge soll für sie eintreten; die Sünde mit ihren Folgen, Krankheit, frühem Tode, Zerstöhrung in der unvernünftigen Natur, überhaupt allem Übel, soll aufhören; der Zustand der Menschheit vor dem ersten Abfalle zurückkehren, Gott mit seinem Volke auf die innigste Weise verbunden seyn. V. 16 — 25.

Cap. 66 ist ähnlichen Inhaltes mit dem vorigen. Die Verwerfung und Bestrafung des gottlosen Theiles der Nation, so wie aller Feinde des göttlichen Reiches, die Beseligung des frommen Theiles und seine Vereinigung mit den Heidenvölkern zu einem geistigen Gottesreiche, zu einem priesterlichen Volke Jehovahs, bilden seinen Inhalt. Die Juden zur Zeit des Propheten setzten ihr Vertrauen besonders auf die äufseren got-

tesdienstlichen Werke und waren stolz auf ihren Tempel und ihren Gottesdienst. Der Prophet verkündet, dafs Jehovah, der Herr des Himmels und der Erde, des Tempels und seines Dienstes, nur aus Herablassung und um der Schwäche der Menschen willen gestiftet, leicht entbehren könne, Er, der nur an einem gebrochenen Herzen Wohlgefallen habe und dies als das einzige seiner würdige Opfer verlange, dafs Opfer ohne gläubige Gesinnung dargebracht seinen schweren Zorn zuzögen und von ihm der groben Abgötterei gleich geachtet würden. V. 1 — 3. *) Er verkündet darauf diesen Heuchlern, die von ihrem gottlosen Wesen nicht ablassen wollen und ihre frommen Brüder verachten und verfolgen, die schwerste göttliche Strafe v. 4 — 6. Die Gemeinde Gottes dagegen, hier als ein Weib personificirt, welches durch Jehovahs Hülfe leicht gebiehrt, soll auf eine wunderbare Weise wachsen und zunehmen und von Jehovah getröstet und verherrlicht werden. V. 7 — 11. Während die Gemeinde Gottes sich der reichsten göttlichen Segnungen erfreut, wird er seine und seines Reiches Feinde durch schwere göttliche Strafgerichte vernichten. V. 12 — 17. (Zerstöhrung Jerusalems zugleich mit der Aussicht auf das letzte grofse theokratische Strafgericht.) Aus dem frommen zum Heile gelangten Theile des Volkes sollen alsdann, mit Kennzeichen ihrer göttlichen Sendung ausgerüstet, Boten ausgesandt werden zur Bekehrung der fernsten Heidenvölker; diese sollen dem Jehovah als ein angenehmes Opfer dargebracht und in die Theokratie aufgenommen werden und sich aller Vorzüge der älteren Mitglieder des Gottesreiches erfreuen, alle fleischlichen Vorrechte sollen aufhören. V. 18 — 21. So lange der neue von

*) Dafs eine solche Polemik gegen die mit innerer Verworfenheit verbundene äufsere Gottesdienstlichkeit nur in den Zeiten des noch bestehenden Cultus erklärlich sey, liegt am Tage und wird selbst von Eichhorn (hebr. Propheten Th. I. S. 423 sqq.) anerkannt, der sich genöthigt sieht dieses Stück in die Zeiten des noch bestehenden Reiches zu versetzen.

Jehovah zu schaffende Himmel und die neue Erde dauern werden, so lange wird auch die dem Jehovah geheiligte und ihn aufrichtig verehrende Gemeinde bestehen. Ewige Quaal dagegen trift die von dem Gottesreiche und seinen Segnungen ausgeschlossenen Feinde desselben. V. 22 — 24.

Cap. 42 v. 1 — 9.

Der Prophet hatte in den beiden vorigen Capiteln vorzugsweise hingewiesen auf die Befreiung aus dem Babylonischen Exil; doch war sein geistiges Auge schon zuweilen auf die gröfsere Begebenheit gefallen, welcher sie zum Vorbilde dienen mufste. Er hatte das Werkzeug deutlich bezeichnet, welches die erste Befreiung bewirken sollte; ein gerechter König soll es seyn aus fernem Osten. Jetzt tritt auf einmahl der Urheber der geistigen Befreiung in seiner ganzen erhabenen Niedrigkeit vor seinen entzückten Blick; auf ihn verweist er das trauernde Volk und ihn beschreibt er v. 1 — 9. Alsdann kehrt er in die nähere Zukunft zurük und schildert von neuem die Befreiung aus dem Babylonischen Exil, deren Anschauung überhaupt bis Cap. 49 vorherrscht.

Aus dem Bemerkten geht hervor, dafs wir unsern Abschnitt von dem vorhergehenden und folgenden als besonderes Stück trennen können, obgleich ein unverkennbarer, in der Association der Bilder in der Anschauung des Propheten begründeter Zusammenhang mit demselben statt findet.

Die Anordnung ist folgende. Jehovah wird in dem ganzen Stücke redend eingeführt. V. 1 — 4 redet er von dem Messias in der dritten Person; er zeigt gleichsam auf ihn hin und empfiehlt ihn der Welt. Er der geliebte, auserwählte mit der Fülle des göttlichen Geistes versehene, von Gott unterstützte Knecht Gottes, ein Helfer aller derer, die sich arm und elend fühlen, in Sanftmuth und Demuth einhergehend und wirkend,

ebenso weise als standhaft in der Ausführung des von Gott ihm gegebenen Auftrages, wird die wahre Religion unter allen bisher von Gott entfremdeten Völkern der ganzen Erde gründen. V. 6 und 7 wendet sich dann Jehovah, nachdem der Prophet v. 5 auf seine, die Gewähr für die Erfüllung einer so grofsen und fast unglaublich scheinenden Weissagung leistende Allmacht aufmerksam gemacht hat, an den Messias und redet ihn an. Er verkündet ihm, dafs es seine durch seinen allmächtigen Beistand zu realisirende grofse Bestimmung sey, theils mit dem alten Bundesvolke einen neuen vollkommneren Bund zu schliefsen, theils die Heidenvölker zu erleuchten, überhaupt die ganze in Banden der Sünde und des Irrthums gefangen liegende Menschheit zu befreien und zu Gott zurückzuführen. V. 8. 9 wendet sich Jehovah an diejenigen, welchen die Weissagung ertheilt worden und macht sie auf den Zweck derselben aufmerksam. Sie soll nach ihrer Erfüllung dazu dienen, wozu die früheren schon erfüllten Weissagungen gedient haben, den Vorzug Jehovahs, des Allwissenden und Allmächtigen, vor den nichtigen Götzen, welche ihren Verehrern keinen Aufschlufs über die Zukunft geben können, dem vielfach zum Götzendienste versuchten Bundesvolke in ein helles Licht zu stellen und es also in der Treue gegen den Jehovah zu erhalten. Der Abschnitt hat, wie die gegebene Inhaltsdarstellung zeigt, einen sehr dramatischen Character, wie er (vgl. die allg. Einl.) in dem Wesen der prophetischen Anschauung begründet ist.

Wir haben in der Darstellung des Inhaltes die Messianische Erklärung des Stückes als die richtige vorausgesetzt. Hier müssen wir auf den Standpunct des Untersuchenden zurücktreten und die verschiedenen, über das Subject der Weissagung aufgestellten Meinungen anführen und prüfen.

Es kommt für die Erklärung der ganzen Weissagung alles darauf an, wer unter dem grofsen Knechte Jehovahs zu verstehen sey, der uns v. 1 — 7 geschildert wird. Die Meinungen der Ausleger sind darüber getheilt, was jedoch mehr in

dogmatischen Voraussetzungen, als in der Sache selbst seinen Grund hat. Aus der Benennung selbst kann nichts entschieden werden. Knecht Jehovahs (עַבְדְּ יְהוָה) ist ein jeder, der Jehovah als seinen Herrn anerkennt, jeder fromme Verehrer Gottes; dann aber werden besonders diejenigen also genannt, welche ihnen selbst bewufst oder unbewufst, von ihm zur Vollführung eines besondern Auftrages in seinen Heilsanstalten berufen sind. Vgl. zu Cap. 53. Die nähere Bestimmung der Person mufs also, falls ihr Name nicht genannt wird, jedesmahl aus den ihr beigelegten Eigenschaften entnommen werden. In Bezug auf unsre Weissagung ist hier noch eine Bemerkung zu machen. Der hier geschilderte עַבְדְּ יְהוָה ist offenbar derselbe, welcher uns Cap. 49. 50. 53 und 61 vorgeführt wird. Dies wird von den besten Auslegern anerkannt. Man darf sich daher nicht damit begnügen nachzuweisen, dafs die hier angegebenen Merkmahle sich zur Noth an irgend einer Person wiederfinden lassen, sondern man mufs alles das hinzunehmen, was an den bezeichneten Stellen über den עַבְדְּ יְהוָה ausgesagt wird. Hätte man dies beachtet, so würden manche unrichtige Erklärungen unserer Stelle unterblieben seyn.

Es lassen sich nun fünf verschiedene Ansichten über das Subject unserer Weissagung bemerken. Man nimmt als Subject an 1) das Jüdische Volk. Diese Hypothese findet sich schon bei den LXX. Sie übersetzen: Ἰακὼβ ὁ παῖς μου, ἀντιλήψομαι αὐτοῦ, Ἰσραὴλ ὁ ἐκλεκτός μου, προσέδεξατο αὐτὸν ἡ ψυχή μου. Sie haben durch die Beifügung der im Texte sich nicht findenden Worte Ἰακὼβ und Ἰσραὴλ ihre Deutung in denselben hineingetragen. Unter den Jüdischen Auslegern folgt dieser Erklärung R. Sal. Jarchi, jedoch mit der Modification, dafs er unter dem עַבְדְּ יְהוָה das Collectivum der Gerechten in Israel versteht; unter den neueren Auslegern Eckermann, Rosenmüller in der 2ten Ausg. des Comm., Paulus und Ammon, die beiden letzten mit derselben Modification wie Jarchi. Sie stützen

sich besonders darauf, dafs die Benennung Knecht Gottes auch an anderen Stellen und nahmentlich v. 19 d. C. erweislich dem Jüdischen Volke beigelegt werde, was aber bei der allgemeinen Bedeutung des Ausdruckes und seinem mannigfaltigen Gebrauche, wenig sagen will. Gegen diese Erklärung spricht, der aus den Paralelstellen zu entnehmenden Gründe zu geschweigen, a) dafs v. 6 der Knecht Jehovahs von dem Volke bestimmt unterschieden wird (vgl. Cap. 49 v. 5. 6.). Wie kann Jehovah von dem Volke sagen, dafs er es zum Vermittler des Bundes mit dem Volke machen werde? b) dafs die Beschreibung des Knechtes Gottes als eines sanftmüthigen, milden, stillen und demüthigen v. 2. 3 in einem grellen Contraste steht, gegen dasjenige, was der Prophet sonst über den Charakter und die Sitten des Israelitischen Volkes aussagt. c) dafs weder hier noch an den Paralelstellen das עֶבֶד יְהוָה je mit einem Plural verbunden wird, sondern immer nur mit dem Singular, während sonst bei den Collectivis und namentlich an den Stellen, wo das Jüdische Volk als Einheit personificirt erscheint, der Gebrauch des Singulars und des Plurals abwechselt. Wie wenig endlich diese Erklärung einer consequenten Durchführung fähig ist, wenn man nicht den Worten offenbare Gewalt anthun will, möge das Beispiel ihres neuesten Vertheidigers — Rosenmüller zeigen. l. c III p. 71 erinnert er gegen Telge, welcher unnatürlicherweise annimmt, der Prophet rede bald von dem Volke, bald von seinem Könige dem Messias: „*in eo minus illi assentiri possum, propterea, quod talis oratio anceps et lubrica futura esset, qua bonum scriptorem uti posse, aut unquam usum fuisse vix est credibile.*" Dagegen stimmt er im Widerspruche mit sich selbst bei der Erklärung der Worte לֶאֱמֶת יוֹצִיא מִשְׁפָּט v. 3 dem Jarchi bei: „*rex eorum non diripiet pauperes, nec egenos debilesque concutiet.*" Er vergleicht Jes. 11 v. 4, wo es vom Messias heifst וְשָׁפַט בְּצֶדֶק דַּלִּים, und nähert sich

also fast unwillkührlich der richtigen Erklärung, deren Vertheidiger zu solchen Inconsequenzen nicht genöthigt sind.

2) Andere verstehen unter dem עַבְדִּי יְהוָה den Cyrus. So unter den Jüdischen Auslegern R. Saadias Gaon, unter den Neueren Vogel, Koppe, Hezel, Hensler, Augusti (in dem exeg. Handb.), Bauer. Sie stützen sich besonders darauf, dafs in dem vorhergehenden und zunächst folgenden ebenfalls von der Befreiung durch Cyrus die Rede sey, was aber nach den gegebenen allgemeinen Bemerkungen über die Beschaffenheit des zweiten Theiles der Jesaianischen Weissagungen nichts beweist; sodann darauf, dafs Cyrus Cap. 45, 1 der Gesalbte, Cap. 44 v. 28 der Hirte Gottes genannt und, wenn er auch sonst nie den Nahmen עַבְדִּי יְהוָה führe, doch durch alle die Merkmahle bezeichnet werde, welche den Begriff eines עַבְדִּי יְהוָה bilden. Allein auch abgesehen davon, dafs diese Erklärer schon dadurch selbst die Unrichtigkeit ihrer Erklärung erweisen, dafs sie sich gezwungen sehen an den Paralelstellen ein anderes Subject anzunehmen, (Cap. 53 hat doch bis jetzt noch Niemand von dem Cyrus zu erklären gewagt) stehen ihr, blos auf unsere Stelle gesehen, unübersteigliche Schwierigkeiten entgegen. Cyrus wird zwar immer als ein von Gott zur Befreiung seines Volkes gesandter König, nie aber als Vermittler eines neuen Bundes zwischen Gott und dem Israelitischen Volke, nie als der Gründer der wahren Religion dargestellt. Wie passen auf den Cyrus die Worte: ich gebe meinen Geist auf ihn, v. 1? Zwar soll dies nach Koppe in alter Dichtersprache s. v. seyn a.: ich helfe ihm: ich gebe ihm Muth und Kraft zum Siege für mein Volk; allein so wie dieser Gebrauch des רוּחַ יְהוָה überhaupt unerweislich ist, so kann hier nach dem Zusammenhange durchaus nichts anderes darunter verstanden werden, als der prophetische Geist, welcher zur Gründung der wahren Religion geeignet macht. Wie passen auf Cyrus, den Eroberer, der Ströme von Blut vergofs, Stellen wie v. 2. 3, wo der Knecht Jeho-

vahs, als stille, milde und sanft beschrieben wird? Die Unrichtigkeit der ganzen Hypothese zeigt sich sehr deutlich, wenn man die Erklärung, die Koppe von diesen Versen gibt, mit dem Texte vergleicht. Nach ihm sollen sie nichts weiter aussagen als: „er war gnädiger Beherrscher der Juden und aller sonst den Babyloniern unterjochten Nationen, die seinem Scepter sich gutwillig unterwarfen."

3) Nach Andern soll der Prophet Jesaias selbst, der Cap. 20, 3 עֶבֶד יְהוָה genannt wird, der Knecht Jehovahs seyn. So unter den Jüdischen Auslegern Abenesra, unter den neueren nach dem Vorgange des Grotius, Dathe, Döderlein und Rosenmüller in der ersten Ausgabe des Commentars. Allein man braucht nur einmahl die Erklärung von Grotius anzusehen, um sich zu überzeugen, mit welchen Gewaltthätigkeiten der widerstrebende Text dieser Hypothese unterwürfig gemacht werden mufs. Wollen wir auch von den Paralelstellen Cap. 49 u. s. w. absehen, wo das dem Knechte Jehovahs Beigelegte Jesaias nur mit lächerlicher Anmafsung von sich selbst aussagen konnte (vgl. z. B. 49, 5. 6.), so ist doch schon das hier ausgesagte viel zu grofs, als dafs es ohne eine dem demüthigen Propheten nicht Schuld zu gebende Übertreibung und Verkennung seines Berufes auf ihn bezogen werden könnte. Wie könnte z. B. dem Jesaias die Schliefsung eines neuen Bundes mit dem Bundesvolke und die Bekehrung aller Heidenvölker beigelegt werden, zumahl da er an andern Stellen beides von dem Messias erwartet, da seine ganze Wirksamkeit sich auf das Jüdische Volk beschränkte und nie auf die Heidenvölker ausgedehnt wurde? Zur Entfernung dieser Schwierigkeit beruft man sich auf Stellen, wie Jerem. 1, 10, wo den Propheten geboten wird dasjenige zu thun, was sie vorher verkünden sollen. Allein passend bemerkt dagegen Michaelis: „Dies ist wahr, aber dann ist es ein einzelner Ausdruck, der nicht so lange fortgesetzt wird, wie hier; eine Figur pflegt man doch nicht so zu dehnen und jeder lese nur dies und das 49te Cap., so wird er den Unterschied

leicht fühlen und wohl nicht läugnen können, dafs von einem die Rede sey, der wirklich die Heiden bekehren soll." Einige unter den Vertheidigern dieser Erklärung, diese Schwierigkeit einsehend, wollen, dafs das Gesagte sich nur im niederen und unvollkommnen Sinn auf den Jesaias, im höheren und vollkommnen auf den Messias beziehe; allein man sieht nicht ein, was zur Annahme einer solchen Hypothese vermögen sollte, durch die man sich nur in unnöthige Weitläuftigkeiten verwickelt, ohne dadurch irgend einer Schwierigkeit zu entgehen.

4) Nach dem Vorgange von Rosenmüller, in Gablers neuem theol. Journal II, p. 340, der jedoch später seine Meinung geändert hat, und De Wette, *de morte expiatoria* p. 26 nimmt Gesenius an, dafs hier sowohl, wie an den Parallelstellen das Subject der Weissagung das Collectivum der Propheten sey. Allein es wird zu Cap. 53 gezeigt werden, dafs ein solches Collectivum der Propheten nur in den Köpfen einiger Exegeten existirt. Hier erinnern wir nur an die schon oben gemachte Bemerkung, dafs ein Collectivum als Subject schon dadurch ausgeschlossen wird, dafs sowohl hier, wie an den Parallelstellen, das עַבְדִּי יְהוָה nie mit dem Plural, immer nur mit dem Singular verbunden vorkommt, sodann dafs diese Hypothese im Widerstreite ist mit der ganzen Analogie der prophetischen Weissagungen, in denen die Stiftung eines neuen Bundes mit dem Volke Israel und die Bekehrung der Heiden nie dem Prophetenstande, immer nur dem Messias zugeschrieben wird.

5) Eine grofse Menge von Auslegern, weit zahlreicher als die Vertheidiger aller früher aufgeführten Hypothesen zusammengenommen, bezieht die Weissagung auf den Messias. So schon der Chaldäer, der treue Bewahrer der exegetischen Tradition, so unter den späteren Jüdischen Auslegern D. Kimchi und Abarbanel, welcher letztere von den Nichtmessianischen Erklärern sagt שכל אלה החכמים הוכו בסנורים „alle diese Erklärer seyen mit Blindheit geschlagen." Dafs diese Erklä-

klärung unter den Juden zur Zeit Christi (die Alexandrinischen Juden kommen hier nicht in Betracht, weil sie sich weniger streng an die Tradition hielten) die herrschende war, geht hervor aus Luc. 2, 32, wo Symeon mit Beziehung auf v. 6 den Messias ein φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν nennt. Weiter noch führen uns die Stellen Matth. 3, 17, wonach die Worte, die bei Christi Taufe vom Himmel erschallten, οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα, aus V. 1 unseres Abschnittes entnommen sind, um darauf hinzuweisen, dafs der nun Erschienene kein anderer sey, als der von dem Propheten vor vielen Jahrhunderten Vorherverkündete, Matth. 17, 5, wo bei der Verklärung Christi gegen das Ende seines Lehramtes zur Stärkung der Apostel dieselben Worte vom Himmel ertönten, durch welche er im Anfange seines Lehramtes dem Bundesvolke empfohlen worden, endlich die Stelle Matth. 12, 18, wo v. 1 — 3 gröfstentheils wörtlich angeführt und auf den Messias bezogen werden. Sich theils auf diese Auctoritäten, theils auf den natürlichen Sinn der Stelle gründend, hat die christliche Kirche dieselbe von jeher auf Christum bezogen und selbst Ausleger wie Clericus, die sonst die Messianische Auslegung, wo es nur immer angeht, zu beseitigen suchen, finden wir hier unter den entschiedensten Vertheidigern derselben. Unter den neuern Erklärern sind ihr treu geblieben Lowth, Michaelis, welcher in seiner Übers. d. A. T. mit Anm. für Ungelehrte Bd. 8 p. 217 über die Erfüllung dieser Weissagung sehr zu beachtende Bemerkungen gibt, v. d. Palm, Dereser, Steudel (in dem Osterprogramm von 1826 zu Jes. 53 p. 6 sqq.), Umbreit (über den Knecht Gottes im letzten Abschnitt der Jesaianischen Sammlung, in den theol. Studien und Critiken herausg. von Ullmann und Umbreit I, 2 p. 302 ff.) u. A. Die Gründe, welche man gegen die Messianische Auslegung angeführt hat, sind wenig bedeutend. Wir entlehnen sie von Gesenius. Er sagt: 1) „der Messias wird dadurch ausgeschlossen, dafs das Subject nicht blos mit Gottes Geist begabter Lehrer der Heiden seyn, son-

dern auch Israel die Befreiung anzeigen soll." Allein dieser Einwurf beruht nur auf einer unrichtigen, falsch buchstäblichen Deutung des 7ten Verses. Den ersten Theil desselben, zu öffnen die blinden Augen, erklärt Gesenius selbst uneigentlich. Er bemerkt „im intellectuellen Sinne, also unwissende zu belehren." Es läfst sich daher nicht absehen, mit welchem Rechte er das zweite Glied, statt auf die Befreiung der Menschheit aus den Banden der Sünde und des Irrthums, auf die Befreiung des Volkes aus dem Babylonischen Exil beziehen will. Consequenter ist doch wenigstens Rosenmüller, welcher auch das עִוְרוֹת עֵינַיִם, obgleich in einem nicht zu rechtfertigenden Sinne, gewissermaafsen buchstäblich versteht. Die Richtigkeit der geistigen Deutung geht auch daraus hervor, dafs das: die in Finsternifs oder im dunkelen Gefängnifs, sitzen, offenbar dem Lichte der Heiden im vorigen Verse entspricht. Ist darunter, wie alle einstimmig annehmen, ein geistiges Licht zu verstehen, so müssen auch die Dunkelheit und das Gefängnifs, welche dieses Licht erhellen soll, geistig zu nehmen seyn. 2) „dazu kommt noch, dafs dieser עַבְדִּי יְהוָה nicht als eine zukünftige Person geweissagt ist, sondern dafs von ihm, als von einer gegenwärtigen gesprochen wird." Dieser Einwand geht hervor aus Unkunde der in der allgemeinen Einleitung dargelegten Natur der prophetischen Anschauung, der alles in der Gegenwart gegeben wurde. Auf die innere, nicht auf die äufsere Anschauung bezieht sich das הֵן ecce v. 1. Das Aufserzeitliche der Anschauung des Propheten wird schon erwiesen durch den Wechsel der Präterita und Futura. Redete der Prophet von einer äufserlich gegenwärtigen Person, so würde er sich doch wohl nicht vorwiegend des Futuri bedienen.

Der Messias sollte die drei Ämter in der Theokratie, das königliche, prophetische und priesterliche in seiner Person in einem höheren und vollkommneren Sinne vereinigen. Theilen wir die Weissagungen darnach ein, je nachdem das eine dieser

Ämter in der Anschauung des Propheten vorherrschend war, so gehört unsere Stelle offenbar zu denjenigen, in welchen der Messias vorzugsweise als göttlicher Prophet erscheint.

In einer besonderen Abhandlung hat sich über unsere Stelle verbreitet J. H. Hottinger, *dissertatio de servo dei electo ad Es.* 42, 1 *sqq. Marburg* 1709, wieder abgedruckt in dem *Thesauro novo dissertat. exeg. t. I p.* 890 *sqq.*

V. 1. Jehovah redet; er zeigt auf seinen Sohn und stellt ihn dar als den, der zum Heile der Welt bestimmt worden. — Siehe da mein Knecht, dem ich beistehe, mein Auserwählter, an dem ich Wohlgefallen habe; ich senke meinen Geist auf ihn; das Recht soll er unter die Völker bringen. Knecht Jehovahs wird hier der Messias genannt im Stande der Erniedrigung. Matthäus hat dafür ὁ παῖς μου, was dasselbe ist, wenn die Benennung Sohn Gottes in dem alttestamentlichen Sinne der Unterordung und Vertretung genommen wird. So konnten z. B. die theokratischen Richter und Könige ebensowohl Söhne, als Knechte Gottes genannt werden.*) Das Verbum תָּמַךְ mit dem Accus. und mit בְּ construirt, ergreifen, dann weil man den, welchen man festhalten will, bei der Hand ergreift, halten, festhalten, endlich beschützen, beistehen. Das Verbum bezeichnet hier besondere Fürsorge und Liebe, und dem Sinne nach richtig ist die Übersetzung von Matthäus ὃν ᾑρέτισα. Passender noch die LXX ἀντιλήψομαι αὐτοῦ. Theod. ἀντιλήψεταί αὐτόν. Grotius fafst das Verbum passivisch: *quo innitor.* Allein das Verbum hat nicht sowohl die Bedeutung: sich auf jemanden stützen, als jemanden unterstützen. Die Redensart רָצְתָה נַפְשִׁי, meine Seele hat Wohlgefallen, ist elliptisch für das vollständige

*) Dafs Matthäus das παῖς in der Bedeutung Sohn, nicht wie die Alexandriner, in der Bedeutung Knecht gebraucht habe, scheint hervorzugehen aus der Vergleichung von C. 3 v. 17 und 17 v. 5, wo παῖς mit υἱός vertauscht wird.

אֲשֶׁר רָצְתָה נַפְשִׁי בּוֹ. Das בּוֹ ist ausgelassen, weil es unmittelbar vorhergegangen. Das Verbum רָצָה kann, wie manche Verba, vermöge einer gewissen Modification der Bedeutung, sowohl mit dem Accus. als auch mit der Präposition בְּ construirt werden, mit dem Accus. etwas angenehm finden, mit בְּ, Wohlgefallen an etwas haben. — Die Worte: ich habe meinen Geist auf ihn gelegt, enthalten die Bedingung des Folgenden: er wird das Recht unter die Heiden bringen. Daher ist in dem ersteren Satze das Präteritum, in dem zweiten das Futurum gebraucht. Der Messias soll zur Ausrichtung seines Auftrages nicht mit einer einzelnen Kraft, sondern mit der ganzen Fülle des göttlichen Geistes ausgerüstet werden. Paralel ist Cap. 11 v. 2, wo es von dem Messias heifst וְנָחָה עָלָיו רוּחַ יְהוָה „und es ruhet auf ihm der Geist Jehovahs," ferner Cap. 61 v. 1, wo der Messias selbst (vgl. Luc. 4, 18) von sich sagt רוּחַ אֲדֹנָי יְהוִה עָלָי, „der Geist des Herrn Jehovah ist über mir." Ehe Christus die Führung des ihm von Gott übertragenen Amtes begann, wurde er bei der Taufe des Geistes theilhaftig, Matth. 3, 16, und zwar nicht in beschränktem Maafse, sondern in seiner ganzen Fülle Joh. 3, 34. — Die Worte מִשְׁפָּט לַגּוֹיִם יוֹצִיא übersetzt Gesenius: das Recht soll er den Völkern verkündigen. Allein passend bemerkt dagegen Steudel l. c. p. 7, das Verbum יָצָא in Hiphil könne nicht gradezu: *annuntiare*, *promulgare* bedeuten. Man hat auch keinen Grund die gewöhnliche Bedeutung zu verlassen. Vielmehr bildet das Herausführen des מִשְׁפָּט יְהוָה unter die Heidenvölker durch den Messias einen passenden Gegensatz gegen die Beschränktheit desselben auf ein einzelnes Volk unter dem A. B. Es fragt sich nun aber, in welcher Bedeutung hier das Wort מִשְׁפָּט zu nehmen sey. Steudel umschreibt: *faciet ut prodeant (rata sint) inter gentes, quae (in usu) esse fas est.* Er versteht also das Einführen des Rechtes blos von dem Einführen eines

rechtlichen und gesetzmäfsigen Zustandes. Allein dagegen gilt die Bemerkung von v. d. Palm: „Alle Eigenschaften der erhabenen Person weisen auf einen Propheten, einen Volkslehrer hin; das Wort מִשְׁפָּט mufs daher auch so erklärt werden, dafs es auf einen solchen pafst." Dagegen spricht ferner v. 4, wo מִשְׁפָּט im Paralelismus steht mit תּוֹרָה, was dort offenbar von dem ganzen Inbegriff der Lehre steht und nur gezwungen mit Steudel durch *decretum* erklärt werden kann. Vgl. Micha 4 v. 2, wo das מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תּוֹרָה im Paralelismus steht mit dem וְדְבַר יְהוָה מִירוּשָׁלָיִם. Nicht ohne Grund haben daher andere Ausleger angenommen, dafs das Wort מִשְׁפָּט die Bedeutung Religion habe. Diese läfst sich aus seiner gewöhnlichen Bedeutung mit Leichtigkeit ableiten. Das Wort bedeutet sonst Recht, Vorschrift, Gesetz; es ist aber gewöhnlich, dafs die Wörter, welche Gesetz bedeuten, zugleich zur Bezeichnung der gesammten Religion gebraucht werden, theils weil dieselbe die Regel gibt, nach der das Leben eingerichtet werden soll, theils weil die Religion unter dem A. B. im Gesetze bestand, vgl. zu Cap. II v. 3. So תּוֹרָה, und so *νόμος* an einigen Stellen des N. T. In dieser Bedeutung kommt das Wort מִשְׁפָּט unläugbar vor in der Paralelstelle Cap. 51, 4. Denn ein Gesetz geht aus von mir und mein Recht d. h. meine Religion, will ich zum Lichte der Völker gründen. Vgl. Ps. 25, 9. 2 Reg. 17, 26.

V. 2. Nicht schreien wird er, noch laut seyn, nicht auf der Strafse hören lassen seine Stimme. Bei יִשָּׂא ist aus dem folgenden zu ergänzen קוֹלוֹ, seine Stimme. Das Verbum נָשָׂא kommt an mehreren Stellen also elliptisch vor, ohne dafs קוֹלוֹ nachfolgt. Es wird in diesem Verse das stille, sanftmüthige und demüthige Wesen des Messias geschildert, im Gegensatze gegen die gleifsnerischen und prahlerischen Lehrer, die sich durch Geschrei einen Anhang bei dem Volke zu machen suchen. In diesem Sinne führt auch Matthäus die

Stelle an, nachdem er berichtet, wie Christus das öffentliche Aufsehen und den Streit vermieden habe. Symbolisirt wurde diese Gemüthsbeschaffenheit durch die Sendung der Taube bei seiner Taufe. Calvin: *Quietum fore significat, ut vulgo dicere solemus de placido homine et quieto: il ne fait pas grand bruit. Nec enim venditabat sese populo, quin saepe miracula sua vulgari prohibebat, ut ejus imperium atque auctoritatem omnes longe diversam esse intelligerent ab ea, quam reges aut principes sibi conciliant, rumore de se conciliato ad captandum favorem multitudinis.* Fälschlich nach dem Vorgange des Grotius, Rosenmüller: *Sicut qui ira exardescunt, qui solent ita altum loqui, ut vox eorum extra domum a praetereuntibus audiatur.* Dagegen bemerkt schon Clericus, dafs weder vom Zorne die Rede ist, noch vom lauten Reden im Gemache.

V. 3. Das zerknickte Rohr wird er nicht zerbrechen, den glimmenden Docht nicht auslöschen, fest wird er die Religion gründen. Der Sinn des V.: Er wird der wahren Religion nicht durch ein gewaltsames Verfahren Eingang zu verschaffen suchen, mehr geeignet die schwachen Keime des Guten zu ersticken, als sie zum fröhlichen Wachsthum zu führen, sondern er wird mit Sanftmuth, zarter Milde und schonender Gelindigkeit alle diejenigen zum Heile zu führen suchen, die sich nicht gegen dasselbe verhärten. Der glimmende Docht und das zerknickte Rohr können ein doppeltes bezeichnen. Nach vielen Auslegern werden dadurch Menschen bezeichnet, in welchen nur noch schwache Reste des Guten übrig sind und die durch gewaltsame Behandlung ganz von demselben abgewandt werden, während sie durch an das Vorhandene anknüpfende Milde noch gewonnen werden können. Ein zerknicktes Rohr zerbrechen ist demnach s. v. a. einen schon Verdorbenen gänzlich verstocken. So unter andern Calvin: „*Christus imbecillitati nostrae succurrit. Ubicunque enim emicat aliqua scintilla pietatis, eam fovet atque ex-*

citat. Nam si nobiscum summo jure ageret, in nihilum redigeremur. Quamvis igitur vacillent homines ac claudicent, quamvis etiam quassati aut luxati sint, tamen eos non statim abjicit, quasi prorsus inutiles, sed diu perfert, quoad firmiores et constantiores reddiderit. — Hoc igitur exemplo debent ministri Evangelii, cum ejus vices sustineant, mansuetos se praebere et sustinere infirmos et placide ducere in viam, ne extinguant in eis igniculos pietatis, qui vel paulummodo emicant, sed potius inflamment totis viribus." — Nach einer andern allerdings mit dieser verwandten Erklärung werden durch das zerknickte Rohr und das glimmende Docht diejenigen bezeichnet, welche, durch äufsere Leiden gedemüthigt und zum Bewufstseyn ihrer Sünden gelangt, sich arm und elend fühlen. Ein zerknicktes Rohr zerbrechen s. v. a. den Unglücklichen noch unglücklicher machen. Der Messias, ist alsdann der Sinn, wird diejenigen, die von ihren Sünden belastet mit gebrochenem Herzen sich ihm nahen, nicht durch seine Härte zur Verzweiflung bringen, sondern sie durch seine Liebe, Milde und Schonung erquicken. So Luther: „das ist, das verwundete Gewissen, die über den Anblick ihrer Sünden Erschrockenen, die Schwachen im Leben und im Glauben, nicht wegwerfe, nicht unterdrücke, nicht verdamme, sondern selbige warte und pflege, gesund mache und liebreich umfasse." Für die letztere Erklärung sprechen die Paralelstellen: „er verbindet die zerbrochenen Herzens sind" Cap. 61 v. 1, und „er weifs zu stärken die Ermüdeten" Cap. 50 v. 4. Zur Erläuterung des hier angewandten Bildes vergleicht v. d. Palm 1 Reg. 19. Die alten Propheten, sagt er, waren zum Theil einem Sturmwinde gleich, zum Theil einem sanften Lüftchen, das kein geknicktes Rohr zerbricht und keinen glimmenden Docht ausbläst. Von der letzteren Art soll der grofse Knecht Gottes seyn. — פִּשְׁתָּה, Lein, dann ein daraus verfertigter Docht. כֵּהָה erlöschend, von dem Verbo כָּהָה erlöschen, schwach, klein, trübe seyn. LXX λῖνον καπνιζόμενον. Vulg. *linum fumigans*, Aq. Symm.

Theod. λῖνον ἀμαυρὸν, Matth. λῖνον τυφόμενον, alles Bezeichnungen eines Lichtes, welches, wenn es dem Verlöschen nahe ist, dunkel brennt und Rauch von sich gibt. Die Worte פִּשְׁתָּה כֵהָה stehen im Nomin. absol., daher das Suffix. in יְכַבֶּנָּה. Die letzten Worte des Verses werden auf sehr verschiedene Weise erklärt. Das מִשְׁפָּט mufs auf jeden Fall in der Bedeutung genommen werden, in der es v. 1 vorkommt und v. 4 wiederkehrt. Viele Ausleger geben das לֶאֱמֶת durch *secundum veritatem.* Er wird die Religion in der Wahrheit d. h. wahrhaftig oder treu vortragen. Einige, wie Clericus, finden dann hier einen Gegensatz gegen die frühere Religionsverfassung, welche nicht an und für sich vollkommen, sondern den Bedürfnissen der noch sinnlichen Menschheit angepafst, aufserdem auf mannigfache Weise durch Menschensatzungen entstellt war. Andere, wie Calvin, finden einen Gegensatz gegen die vorhergehenden Versglieder. Er wird zwar milde und schonend seyn, aber doch darum der Wahrheit nichts vergeben. *„Quamvis ergo Christus infirmos sublevet ac sustineat, tamen longe abest a blanditiis, quibus vitia aluntur. Corrigenda igitur sunt peccata sine adulatione, qua nihil magis alienum ab ista mansuetudine esse potest."* Diese Erklärung hat allerdings etwas Empfehlendes; auch zeigt das לְ zuweilen einen Zustand an, so z. B. לְבַד alleine, לָבֶטַח sicher, לָנֶצַח immer; dagegen spricht aber hier, dafs das לְ offenbar den *terminus ad quem* anzeigt, zu welchem die Religion geführt werden soll. Noch mehr entgegen steht der Übersetzung von Gesenius: mit Milde verkündet er das Recht. Nie hat das Wort אֱמֶת, wie dies durch genaue Prüfung der von Gesenius angeführten Paralelstellen bewährt werden wird, die Bedeutung: Güte; selbst in der Verbindung חֶסֶד וֶאֱמֶת bedeutet es nichts anders als Treue, Lauterkeit und Wahrhaftigkeit. Auch kann, wie wir schon gesehen haben, das יוֹצִיא nicht wohl gradezu bedeuten: er wird verkünden. — Hensler und Augusti erklä-

ren: der Unschuld läfst er Recht widerfahren, wörtlich: für die Redlichkeit heifst er Gerechtigkeit hervorgehen. Dagegen, dafs das Wort מִשְׁפָּט dann in einer abweichenden Bedeutung genommen werden mufs, ferner dafs der עֶבֶד יְהוָה uns hier nicht sowohl als König, wie als Lehrer vorgestellt wird. Der Zug würde also nicht in das Bild passen. Dasselbe spricht auch gegen die Erklärung von Rosenmüller, nach dem יוֹצִיא מִשְׁפָּט s. v. seyn soll als יִשְׁפֹּט und der Sinn: *justus existet judex, neminem injuria afficiet.* Am natürlichsten übersetzt man: er wird die Religion zur Wahrheit führen d. h. er wird bewirken, dafs die Religion wahrhaft auf Erden gegründet werde und ein festes Bestehen erhalte. So, nur mit einer geringen Abweichung in der Auffassung des לֶאֱמֶת, Michaelis in den bibl. Hal. *„ad veritatem non notat modum, aut qualitatem judicii, sed convictionem conscientiarum, ut veritas esse agnoscatur."* Ähnlich v. d. Palm: er soll die Religion in das Licht der Wahrheit stellen. So erklärt schon Matthäus, der von diesen Versen eine selbstständige Übersetzung gegeben hat: ἕως ἂν ἐκβάλῃ εἰς νῖκος τὴν κρίσιν, bis er die wahre Religion (das κρίσις als wörtliche Übersetzung des מִשְׁפָּט in der Bedeutung Rathschlufs, Gesetz Gottes, positive Religion Sap. 17, 1. LXX Deut. 11, 1. Exod. 15, 25. 2 Chron. 35, 13.) zum Siege geführt hat. Das εἰς νῖκος entspricht nach unserer Erklärung vollkommen dem לֶאֱמֶת, und es ist daher ganz unnöthig, der Vermuthung von Gesenius und Anderen beizutreten, dafs Matthäus für לֶאֱמֶת einer Glosse לָנֶצַח gefolgt sey und diese nach Aramäischem Sprachgebrauche durch: zum Siege, erklärt habe. Durch das hinzugesetzte ἕως deutet Matth. die Verbindung an, welche zwischen dem letzten und den beiden ersten Versgliedern statt findet. Grade durch sein sanftmüthiges und mildes Wesen soll der Messias der Wahrheit den Sieg verschaffen.

V. 4. Er wird nicht kleinmüthig und nicht vorschnell seyn, bis er gegründet hat auf Erden das

Recht und die fernen Länder auf seine Lehre ihre Hoffnung setzen. Der Sinn: mit feurigem Eifer und mit weiser Besonnenheit wird er für die Ausbreitung seines Reiches thätig seyn und nicht ruhen, bis er seinen Zweck, die Gründung der wahren Religion auf Erden, erreicht hat. Die Form יָרוּץ nimmt nach dem Vorgange vieler anderer Ausleger Gesenius als abstammend von dem Verbo רָצַץ, zerbrechen, für יָרֻץ Allerdings entlehnen in einigen Fällen die Verba עע ihre Formen von den Verbis עו — So יָרוֹן f. יָרֻן Prov. 29, 6. יָשׁוֹד f. יָשֻׁד Ps. 91, 6. (Vgl. Gesenius Lehrg. p. 369.). Man mufs dem Verbo dann hier passivische Bedeutung geben: er wird zerbrochen werden. In dieser scheint es in Kal vorzukommen Kohel. 12, 6. Das יָרוּץ wäre dann dem יִכֶּהֶ ungefähr synonym. Der Sinn: er wird sich durch nichts in seinem Eifer hemmen lassen. So erklärte das Verbum wahrscheinlich schon der Chaldäer, welcher hat לָא יְלֵאִי, *non laborabit.* LXX οὐ βραυσθήσεται. Für diese Erklärung spricht die nach ihr statt findende Übereinstimmung dieses Verses mit dem vorigen. So wie das יִכֶּהֶ dem כֶּהָה, so entspricht nach ihr das יָרוּץ dem רָצוּץ. Diese Übereinstimmung findet noch in verstärktem Maafse statt, wenn man mit v. d. Palm dem Verbo כָּהָה die ursprüngliche Bedeutung: ausgelöscht werden, gibt. Er wird nicht auslöschen und nicht zerbrechen — er wird nicht ausgelöscht und nicht zerbrochen werden, nach v. d. Palms Erklärung: die Bemühungen seiner Feinde werden nicht eher glücken, als bis seine Lehre gepflanzt ist und Wurzeln geschlagen hat und nicht mehr ausgerissen werden kann. Dennoch aber scheint vor dieser Erklärung eine andere den Vorzug zu verdienen, der wir in der Übersetzung gefolgt sind, und welche besonders von Vitringa, dem Rosenmüller beitritt, empfohlen worden. Nach ihr wird das Verbum יָרוּץ als regelmäfsige Form und in seiner gewöhnlichen Bedeutung ge-

nommen, fut. in Kal von רוּץ laufen. Er wird nicht laufen d. h. sein Eifer für die Ausbreitung seines Reiches wird mit weiser Berechnung und kluger Besonnenheit verbunden seyn; er wird nichts übereilen. So schon Aquila und Theod. nach dem Berichte des Hieronymus, *non curret.* Das Verbum ist dann nicht mit dem יִכְהֶה synonym, sondern es steht mit ihm in einem passenden Gegensatze: er wird nicht kleinmüthig werden oder sein Eifer wird nicht erkalten, er wird aber auch nichts übereilen. — Matthäus hat dieses und das folgende Glied ausgelassen, weil sie nichts grade zu seinem Zwecke Dienendes enthielten. Die Worte עַד יָשִׂים בָּאָרֶץ מִשְׁפָּט übersetzt Rosenmüller: *donec omnia ab eo juste instituta et ordinata fuerint.* Dagegen aber, dafs מִשְׁפָּט hier dieselbe Bedeutung haben mufs, wie in den früheren Versen, wofür auch das paralele תּוֹרָה spricht. שׂוּם מִשְׁפָּט das Recht gründen s. v. a. die wahre Religion einführen. — Die Worte וְלִתּוֹרָתוֹ אִיִּים יְיַחֵלוּ werden von vielen Auslegern übersetzt: die fernen Länder werden auf seine Lehre als auf etwas in Zukunft ihnen zu Theil werdendes hoffen. Allein dann erhält man keinen ganz passenden Sinn. Wie konnten die Heidenvölker auf die Lehre des Messias hoffen, ehe sie ihnen verkündet worden? Gewifs lag der Gedanke an eine unbewufste Sehnsucht und ein unbewufstes Verlangen, welchen Clericus hier findet, (er bemerkt: *cum neque Judaismus, neque ethnicismus sapientibus et probis satisfaceret, exspectabant melius quidpiam a deo)* dem Propheten ferne. Man mufs daher dem Verbo יָחַל hier die Bedeutung geben: auf etwas vertrauen, die es häufig hat. Vgl. Ps. 31, 25. Ps. 119, 74. Gesen. s. v. Der Sinn: sie werden seine Lehre begierig annehmen, an sie glauben — und auf sie alle ihre Hoffnungen gründen. In beiden Gliedern wird alsdann verkündet, dafs die durch den Messias zu verbreitende Lehre nicht auf den engen Umkreis von Palästina beschränkt bleiben, sondern der ganzen Heidenwelt mitgetheilt

und von ihr mit Begierde aufgenommen werden solle. Matthäus hat die Worte übersetzt: καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσι; ebenso die Alex., denen er wahrscheinlich gefolgt ist. Man braucht aber nicht anzunehmen, dafs er und sie eine andere Lesart vor sich gehabt haben. Auf seinen Namen ist s. v. als auf ihn. Wer aber im wahren Sinne auf die Lehre des Messias seine Hoffnung setzt, setzt sie auf ihn. אִיִּים Inseln, Küsten, hier, wie oft, unbestimmte Bezeichnung der fernsten Länder.

V. 5. Es beginnt eine neue Rede Jehovahs. Er hatte früher auf den Messias hingewiesen und von ihm in der dritten Person geredet; v. 5 — 8 redet er ihn selbst an und verkündigt ihm seine Bestimmung. Die Anführung so vieler Bezeichnungen Gottes in unserem Verse geschieht nicht ohne Ursache. Calvinus: *„Confirmat id, quod dixit initio capitis de regno Christi, omnia videlicet per ipsum restituenda atque instauranda esse. Quod cum incredibile videri posset, magnificam hic descriptionem subjunxit de potentia dei; qua fides nostra confirmari debet, cum praesertim externus rerum status omnino adversatur."* — Also spricht der Herr Jehovah, der den Himmel schafft und ihn ausspannt, der die Erde ausbreitet mit ihren Erzeugnissen, der Odem gibt dem Volke, das sie bewohnt, den Lebenshauch denen, die auf ihr wandeln. Die Participia בֹּרֵא und נוֹטֶה braucht man nicht durch das Imperfectum zu übersetzen. Die Erhaltung ist dem Hebräer eine fortgehende Schöpfung. Jehovah spannt täglich den Himmel von neuem aus. — Der Plural נוֹטֵיהֶם erklärt sich daraus, dafs Participia und Adjectiva, die in Beziehung auf ein Subject stehen, welches Gott bezeichnet, zuweilen in den Plural gesetzt werden. So Hiob 35, 10 אַיֵּה אֱלֹהִי עֹשָׂי, Ps. 121, 5. יְהוָה שֹׁמְרֶךָ Jehovah ist dein Hüter. Vgl. Gesen. Lehrg. p. 664. Rosenmüller nimmt das נוֹטֵיהֶם als Part. Singul. Der letzte Radical ה soll, vor dem suff. in י übergegangen seyn. Allein das

רֵעֵיהֶם Zachar. 11, 5, worauf er sich beruft, ist nicht beweisend, indem dort ebenfalls der Plural statt findet. In den Worten: der die Erde ausbreitet und ihre Erzeugnisse, findet ein Zeugma statt. Das Verbum kann sich nicht mit auf die Erzeugnisse, צֶאֱצָאִים, beziehen. Man mufs ein Verbum wie: hervorbringen, hinzudenken. Das Verbum רָקַע nimmt nach dem Vorgange Vitringas, Rosenmüller in der Bedeutung befestigen. Die Bedeutung ausbreiten ist aber die passendere. Zu vgl. was Büsching z. d. St. gegen Vitringa bemerkt. — Das נְשָׁמָה soll nach Kimchi, dem Rosenmüller folgt, sich nur auf die Menschen, das רוּחַ nur auf die Thiere beziehen. Allein es ist nicht zu zweifeln, dafs der Prophet unter denen, die auf dem Erdboden wandeln, auch die Menschen verstehe.

V. 6. Ich Jehovah habe dich berufen in Gerechtigkeit; ich will dich fassen bei der Hand und dich bewahren, dich machen zum Bundesmittler des Volkes, zum Lichte der Nationen. Das בְּצֶדֶק wird sehr verschieden aufgefafst. Es kommt in ähnlicher Verbindung von Cyrus vor Cap. 45 v. 13, wo Jehovah sagt: „ich erwecke ihn בְּצֶדֶק". Am natürlichsten erklärt man mit Vitringa in Gerechtigkeit d. h. weil meine Gerechtigkeit, Billigkeit und Wahrheit es erforderten. Zwar war die Sendung des Messias, so wie die des Cyrus, ein reines Werk der göttlichen Gnade, aber nachdem Gott einmahl seine Gnadenverheifsungen gegeben, erforderte seine Gerechtigkeit, dafs er sie erfüllte. So wird durch die Gerechtigkeit Gottes häufig die Treue in der Erfüllung seiner Verheifsungen bezeichnet. Andere übersetzen: um Recht zu üben, um Gerechtigkeit zu handhaben, Gesenius gar: zum Heile, ebenso willkührlich die Bedeutung der Präposition בְּ, als die Bedeutung des Nom. צֶדֶק bestimmend, was nie schlechthin Heil bedeutet. Rosenmüller: ich habe dich berufen mit Gerechtigkeit d. h. du darfst sicher vertrauen, dafs ich meine Verheifsung dich zu beschützen erfüllen werde. Er fafst also

das צֶדֶק ebenso auf wie wir, nur bezieht er es nicht auf die dem Volke Israel, sondern auf die dem Messias ertheilten Verheifsungen. Unstatthaft erscheint die Meinung von Steudel, welcher l. c. das בְּצֶדֶק durch profecto erklärt, mit Berufung auf Cap. 45, 19, wo צֶדֶק in der Bedeutung Wahrheit vorkommt. Denn gesetzt auch בְּצֶדֶק könnte gradezu profecto bedeuten, so würde doch diese Bedeutung hier unpassend seyn und die Rede matt machen. — הֶחֱזִיק בְּיַד, bei der Hand ergreifen, ist s. v. a. beschützen und behüten. In den Worten וְאֶתֶּנְךָ לִבְרִית עָם לְאוֹר גּוֹיִם wird eine doppelte Bestimmung des Knechtes Gottes angegeben. Er soll 1) einen neuen Bund schliefsen mit dem alten Bundesvolke und 2) die Heidenvölker, die bisher von der Verbindung mit dem wahren Gotte ausgeschlossen gewesen, durch sein Licht erleuchten. Die Worte עָם u. גּוֹיִם stehen wie gewöhnlich im Gegensatze. Der Ausdruck: „ich will dich zum Bunde des Volkes machen," ist sehr concis. Nach Vitringa, dem Hensler folgt, soll zum Bunde des Volkes stehen f. לְהָקִים בְּרִית עָם, um dem Jüdischen Volke dasjenige zu verschaffen, was ihm in dem mit Abraham geschlossenen Bunde verheifsen worden. Allein diese Beziehung liegt doch sehr ferne, auch spricht dagegen die Parallelstelle Cap. 49 v. 8, wo der Messias offenbar mit Beziehung auf den neuen zu schliefsenden Bund, der Bund des Volkes genannt wird. So wird der Messias auch hier der Bund des Volkes genannt, weil der Bund durch ihn geschlossen werden sollte und allein auf ihm beruhte. Die Beschaffenheit dieses neuen mit dem Bundesvolke zu schliefsenden Bundes lernen wir aus Jerem. 31 v. 31 kennen. Der neue durch den Messias zu schliefsende Bund, wie der alte durch Mosen geschlossen worden, soll der Bund der Gnade und des Geistes seyn, bei dem, wie auch Ezechiel weissagt, Gott das Gesetz in die Herzen der Gläubigen schreiben und ihnen statt steinerner, fleischerne Herzen geben wird.

So wie der Knecht Gottes hier der Bund des Volkes genannt wird, weil der Bund auf ihm beruhte und durch ihn geschlossen werden sollte, so heifst er gleich darauf das Licht der Heiden, weil durch ihn den Heidenvölkern das Licht gebracht werden sollte. Ähnlich heifst es von ihm Micha 5, 4 וְהָיָה זֶה שָׁלוֹם „und dieser wird Friede seyn," f. Friedengeber, und Ephes. 2, 14 *αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν.* Anders erklärt nach dem Vorgange von Döderlein, Rosenmüller. Nach ihm soll das עָם collective stehen, und entweder die Heidenvölker, oder wie v. 5 alle Menschen bezeichnen. Er erklärt: *tu foedere et tecum et inter se consociabis populos, qui omnes tua instituta recipient.* Gegen die Beziehung auf das Jüdische Volk wendet er ein, dafs der Prophet dann entweder mit dem suff. hätte sagen müssen עַמִּי, oder mit dem Artikel הָעָם. Allein dieser Grund ist nicht beweisend; denn 1) wird der Artikel oder das suff. in den poetischen Stücken sehr häufig ausgelassen, vgl. Gesen. Lehrg. p. 652, und 2) war die Setzung des Artikels oder des suff. hier deshalb unnöthig, weil das עָם durch den Gegensatz gegen גּוֹיִם ohnedem hinreichend bestimmt war. Dieser constante Gegensatz läfst aber auch keine andere Auffassung des עָם zu, als von dem Bundesvolke. Zur unumstöfslichen Gewisheit aber wird diese Auffassung erhoben durch die Vergleichung der Paralelstelle Cap. 49 v. 6 — 8, wo der Knecht Gottes ebenfalls בְּרִית עָם ohne Artikel und אוֹר גּוֹיִם genannt, und wo das עָם als gleichbedeutend gesetzt wird mit יַעֲקֹב und יִשְׂרָאֵל, mit שִׁבְטֵי יַעֲקֹב und נְצִירֵי יִשְׂרָאֵל. Auch dort wird, wie hier, dem Messias die zwiefache Bestimmung angewiesen, auf das Bundesvolk und auf die Heidenvölker zu wirken. Dieselben Schwierigkeiten und aufserdem noch andere stehen der Auffassung von Steudel entgegen, welcher mit Rosenmüller das עָם auf die Heidenvölker bezieht, aber in der Auffassung des בְּרִית abweicht. Nach Rosenmüller soll: ich

gebe dich zum Bunde der Heidenvölker, so viel seyn als: ich stifte durch dich eine Verbindung der Heidenvölker mit dir und untereinander. Nach Steudel dagegen, welcher übersetzt: *te eum, per quem satisfiat foederi cum populis sancito*, soll der Sinn seyn: ich erfülle durch dich die Bedingungen des früher mit den Heidenvölkern geschlossenen Bundes. Dies soll sich dann auf die dem Abraham gegebene Verheifsung beziehen, dafs durch ihn alle Völker der Erde gesegnet werden sollen. Allein der mit dem Abraham geschlossene Bund kann doch unmöglich als mit den Heidenvölkern geschlossen dargestellt werden. Dies ist ganz gegen die Lehre sowohl, wie gegen den Sprachgebrauch der heil. Schrift. — Ein Licht der Heidenvölker wird der Knecht Gottes nicht blos in Bezug auf seine Lehre genannt. So wie Sünde, Irrthum und Aberglaube, worin die Heidenwelt versunken war, bildlich als eine dichte Finsternifs dargestellt werden, so der Messias, der durch seine Lehre und durch seinen Geist die Kräfte der Erleuchtung und der Heiligung ertheilte, als ein grofses Licht, als die Sonne der Gerechtigkeit, welches diese Finsternifs zu erhellen bestimmt war. Vgl. Cap. 9 v. 1.

V. 7. Auf dafs du öffnest die blinden Augen, herausführest aus dem Gefängnisse die Gefesselten, aus dem Kerker, die im Dunkeln sitzen. Was hier als Bestimmung des Knechtes Gottes angegeben wird, bezieht sich auf die Juden sowohl, als auf die Heiden. Die Augen öffnen s. v. a. sehen, die Augen jemandes öffnen s. v. a. ihn sehend machen. Die Heilung der geistigen Blindheit durch den Messias aber bezeichnet nicht blofs die Gebung einer reinen Religionslehre durch ihn, sondern vorzugsweise die Ertheilung der inneren Erleuchtung, welche in der Schrift immer als mit der Heiligung nothwendig verbunden, gleichsam die eine Seite derselben bildend erscheint. Diese innige Verbindung von Erkenntnifs und Wille in Bezug auf ihr Verderben und ihre Heilung zieht sich durch die ganze Schrift. — Rosenmüller will

dafs

dafs durch die blinden Augen die im dunkelen Kerker Sitzenden bezeichnet werden; allein er hat diese gewaltsame Deutung durch keine Paralelstelle gerechtfertigt. — Derselbe Sinn wird im zweiten Theile durch ein anderes Bild ausgedrückt. Sehr treffend Theodoret zu d. V. *τυφλοὺς ἐνταῦθα τοὺς τὸ ὀπτικὸν τῆς διανοίας κακῶς διακειμένους καλεῖ· τοὺς δὲ αὐτοὺς καὶ τοὺς ταῖς ἁμαρτίαις πεπηδημένους σειραῖς καὶ τῷ σκότει τῆς πλάνης κατεχομένους· τούτους τοῦ ζόφου τῆς ἀγνοίας ἐλευθερώσας καὶ τῆς ἁμαρτίας τὰ δεσμιὰ ῥήξας, προσήγαγε τῷ τῆς ἀληθείας φωτί.*

V. 8. Jehovah wendet sich nun von dem Messias an das Volk, dem die Weissagung ertheilt wurde, und gibt den Zweck derselben an. — Ich bin Jehovah, das ist mein Name, und ich will meinen Ruhm keinem Anderen geben, noch meine Ehre den Götzen. Der Sinn: ich bin der allein wahre Gott, der nicht zugeben kann, dafs die ihm gebührende Ehre Andern gegeben werde. Darum habe ich diese Weissagung gegeben. Der Name Jehovah bezeichnet Gott als den Seyenden und Unveränderlichen, speziell in Bezug auf seine Verheifsungen. Da nun darin der Begriff des wahren Gottes eingeschlossen liegt, so wird durch Jehovah nicht selten der wahre Gott im Gegensatze gegen die Götzen bezeichnet. Vgl. z. B. Ps. 96 v. 5.

V. 9. Siehe das Frühere ist eingetroffen und Neues zeige ich an; bevor es aufkeimt lasse ichs euch hören. רִאשֹׁנוֹת, das Frühere, sind die früheren schon eingetroffenen Weissagungen, theils anderer Propheten, theils des Jesaias selbst. Hierauf beruft sich Gott, um den Glauben zu erwecken an die Wahrheit derer, welche erst in vielen Jahren erfüllt werden sollten. Unter חֲדָשׁוֹת, dem Neuen, ist dann namentlich die grofse hier verkündete, durch den Knecht Jehovahs zu bewirkende Errettung zu verstehen, die durch die Errettung aus dem Babylonischen Exil vorgebildet wurde. Das

בְּטֶרֶם תִּצְמַחְנָה, bevor sie aufkeimen, zeigt an, dafs die Keime zu den verkündeten Begebenheiten nicht in der Gegenwart lagen und sie daher nicht aus menschlicher Berechnung und Combination vorhergewufst werden konnten.

Cap. 49 v. 1 — 9.

So wie der Prophet vorher den Urheber der ersten Befreiung, den Cyrus, deutlich beschrieben und sogar namentlich genannt hatte, so führt er hier den Urheber der zweiten Befreiung, den Messias, redend ein und läfst ihn selbst sein Amt und den Zweck seiner Sendung ankündigen. Auch hier ist es, wie an den Paralelstellen Cap. 42 und 50, besonders das prophetische Amt des Messias, welches die Aufmerksamkeit des Propheten auf sich zieht. Nachdem vorher alle Völker der Erde zur Aufmerksamkeit auf eine Verkündung aufgerufen worden, welche nicht das Bundesvolk allein, sondern sie alle betrifft, meldet der Redende v. 1 — 3 er habe sich sein Amt nicht eigenwillig angemaafst, sondern er sey zu demselben feierlich vom Jehovah erwählt und berufen, von ihm dazu mit den erforderlichen Gaben ausgerüstet und endlich, nachdem er lange bei ihm verborgen gewesen, zur Vollführung seines Auftrages abgesandt worden, mit der Verheifsung, dafs er sich an ihm, als seinem Diener und Gesandten verherrlichen und ihn nicht verlassen werde. — Der Erfolg schien anfangs dieser Verheifsung nicht zu entsprechen. Es schien, als ob alles, was der Knecht Gottes gethan, vergeblich gewesen, aber er wird dadurch in dem Vertrauen auf den Jehovah nicht wankend, v. 4. Wie gegründet dieses Vertrauen sey, zeigt Jehovah dadurch, dafs er ihm gleichsam zur Entschädigung für den Unglauben des Bundesvolkes eine weit gröfsere und höhere Bestimmung, die Erleuchtung und Beseligung aller Heidenvölker anweist, ihn aus der tiefsten

Verachtung zu der höchsten Herrlichkeit erhebt und ihn zum Mittler eines neuen Bundes macht. V. 5 — 9.

Bisher haben wir die Messianische Erklärung des Stückes als die richtige vorausgesetzt; jetzt müssen wir einen prüfenden Blick auf die verschiedenen Erklärungen desselben werfen. Wir bemerken zum voraus, dafs unser Stück nicht allein für sich, sondern in Verbindung mit den Paralelstellen Cap. 42. 50. 53. 61. betrachtet werden mufs, dafs daher nur diejenige Person mit Recht für das Subject desselben gehalten werden kann, der die in allen bezeichneten Stellen vorkommenden Prädicate zukommen. 1) Nach Einigen (Paulus, Döderlein, Augusti in dem exeg. Handb.), denen Rosenmüller in der 2ten Ausg. seiner Scholien beigetreten ist, soll das Israelitische Volk hier redend eingeführt werden. Nach ihnen wird das ganze Volk hier als Prophet dargestellt und der Grundgedanke soll der seyn, das Israelitische Volk werde dereinst der Lehrer der Heiden werden und die wahre Religion auf Erden verbreiten. Es mufs schon von vorn herein gegen diese Erklärung einnehmen, dafs selbst die Jüdischen Ausleger, welche Cap. 53 vom Jüdischen Volke erklären, es hier nicht gewagt haben diese Erklärung anzuwenden. Gegen sie spricht v. 5, wonach der Knecht Jehovahs von Jakob und Israel verschieden ist, v. 6, wonach er die Stämme Jakobs aufrichten und zurückführen, v. 8 und 9, wonach er der Mittler eines neuen Bundes zwischen Jehovah und dem Israelitischen Volke seyn und die Gefangenen aus dem Kerker führen soll. Die gezwungenen Deutungen, durch welche Rosenmüller diese Schwierigkeiten zu beseitigen gesucht hat, werden bei der Erklärung berücksichtigt werden. Vgl. dagegen Gesenius l. c. p. 123 sqq. Es läfst sich auch, vorausgesetzt dafs das zum Lehrer der Heiden bestimmte Volk hier redend auftritt, nicht absehen, wie es v. 4 sagen könne, dafs es bisher vergeblich in seinem Berufe gearbeitet und keine Früchte gesehen habe, da ja das Volk noch keine Versuche zur Bekehrung der Heiden gemacht hatte. Die Vertheidiger dieser Erklärung

berufen sich zwar auf v. 3, wo das redende Subject ausdrücklich Israel genannt wird, allein wir werden nachher sehen, dafs zwar nicht der Prophet oder der Prophetenstand, wohl aber der Messias diese Benennung erhalten konnte. 2) Nach Anderen soll die redende Person der Prophet selbst seyn. So nach dem Vorgange des Jarchi, Abenesra, Kimchi und Grotius, unter den neueren Auslegern Koppe, Hensler, Beckhaus (Integrität der proph. Schr. p. 168), Stäudlin (neue Beiträge p. 258—60) und Steudel. Allein es läfst sich kaum denken, wie der Prophet zu solchen ausschweifenden Erwartungen gelangen konnte, wie die Stelle auf ihn bezogen aussprechen würde. Jesaias war, so wie alle anderen Propheten an die Juden gesandt, nicht an die Heiden. Hier werden gleich im Eingange die fernsten Lande und alle Heidenvölker zur Aufmerksamkeit aufgefordert. Es wird gesagt, die Bekehrung der Israeliten sey zu wenig für ihn; er solle ein Licht seyn für alle Heidenvölker von einem Ende der Erde bis zum andern. Könige und Fürsten sollen in tiefster Verehrung vor ihm niederfallen. Auch kann der Prophet nicht v. 3 Israel genannt werden. 3) Gesenius, das Unstatthafte beider Erklärungen wohl einsehend, will dafs nicht der Prophet allein Subject der Weissagung sey, sondern das Collectivum der Propheten, welches hier durch den Propheten repräsentirt werde. Jedoch läfst er geflissentlich hier weit mehr als an den Paralelstellen seine Ansicht mit der von dem Propheten, als alleinigem Subjecte, verschwimmen, um den Schwierigkeiten zu entgehen, welche der Annahme entgegenstehen, dafs eine Personification redend eingeführt werde. Allein das Unbegründete der Annahme einer solchen Personification des Prophetenthums wird zu Cap. 53 dargethan werden. Alles führt hier darauf, dafs das Subject ein Individuum, nicht eine blofse Personification sey. Kein Wechsel der Plural- und Singularsuffixa. V. 1 „Jehovah hat mich vom Mutterleibe an berufen, von den Eingeweiden meiner Mutter an meinen Namen erwähnt." Der zweite Vers pafst nur dann zu dieser Hypothese, wenn das

Verbergen des Schwertes unter der Hand und des Pfeiles im Köcher auf den göttlichen Schutz bezogen wird, was nicht angeht. — Das Collectivum der Propheten kann auf keinen Fall den Namen Israel führen, welcher der redenden Person im 3ten Verse beigelegt wird. Dies erkennt Gesenius selbst an, sucht sich dann aber höchst gewaltsam dadurch zu helfen, dafs er das Wort gegen alle kritische Auctoritäten für unächt erklärt. V. 6 spricht gegen das Prophetenthum dasselbe Argument, was gegen den einzelnen Propheten. Nie hielten sich die Propheten für berufen zur Wirksamkeit auf die Heiden, sondern immer erwarteten sie die Bekehrung der Heiden von dem Messias. Die glänzenden Hoffnungen v. 7 können nicht als den Propheten eigenthümlich irgend nachgewiesen werden; endlich ist es ein dem Lehrbegriffe des A. T. durchaus fremder Satz, wenn v. 8 die Propheten als Mittler eines neuen Bundes zwischen Gott und dem Israelitischen Volke dargestellt werden sollen. 4) Die Messianische Erklärung war hier, wie an den Paralelstellen, in den älteren Zeiten die allgemein herrschende. Dafs die Jüdischen Ausleger sie verliefsen darf uns nicht wundern; die christliche Kirche, sich theils auf die inneren Gründe, theils auf die Auctorität des N. T. stützend, hielt durch beinahe 18 Jahrhunderte dieselbe fest. Selbst Ausleger, wie Theodoret und Clericus, die sonst mehr geneigt sind wirkliche Messianische Beziehungen zu entfernen, als den Messias da zu finden, wo er nicht zu finden ist, betrachten die Messianische Erklärung hier als über allen Zweifel erhaben. Der erstere sagt: *ταῦτα ἐκ προσώπου εἴρηται τοῦ δεσπότου Χριστοῦ, ὃς ἐστι σπέρμα τοῦ Ἀβραὰμ κατὰ σάρκα, δι' οὗ τὰ ἔθνη τὴν ἐπαγγελίαν ἀπέλαβε.* — Unter den neueren Auslegern sind dieser Erklärung treu geblieben Michaelis, Lowth, Kocher und v. d. Palm.

Es ist auffallend, wie wenig auch hier diejenigen, welche die Messianische Erklärung verlassen haben, darauf bedacht gewesen sind, dieselbe durch Gründe als unrichtig zu erweisen. Rosenmüller bemerkt nichts weiter dagegen als: *aliene ab ora-*

tionis contextu, ein Einwand, welcher seine Widerlegung in den allgemeinen Vorbemerkungen über Cap. 40 — 66 findet. Gesenius beruft sich darauf, dafs der Messias nicht, wie es hier geschehen würde, redend eingeführt werden könne. Es läfst sich aber nicht wohl einsehen, wie dies als Grund von denen angeführt werden kann, die selbst annehmen, dafs eine Personification, das Israelitische Volk oder das Prophetenthum, redend eingeführt werde. Soll es Schwierigkeit machen, dafs eine wirkliche Person ohne weitere Bezeichnung redend eingeführt wird, wie will man es dann rechtfertigen, dafs eine fingirte Person plötzlich redend auftritt? Dafs eine Person aber ohne weitere Bezeichnung redend auftritt, ist bei den Hebräischen Dichtern etwas sehr Gewöhnliches. Vgl. z. B. Ps. 2, wo bald der Dichter redet, bald Jehovah, bald sein grofser Gesalbter. So wie im 42ten Cap. Jehovah die Rede an den gegenwärtigen Messias richtet, so tritt hier der Messias selbst auf und redet zu den Heidenvölkern. — Es ist schon in der allgemeinen Einleitung gezeigt worden, dafs die prophetische Rede einen dramatischen Charakter hat, daraus hervorgehend, dafs den Propheten alles in der Anschauung und Gegenwart gegeben wurde. — Endlich bemerkt Gesenius noch, gegen die Messianische Erklärung streite der Inhalt von v. 8. 9. Allein es heifst den bildlichen Charakter der prophetischen Rede verkennen, wenn man darauf besteht, dafs das dort Gesagte buchstäblich aufzufassen sey. Vgl. was über Cap. 42 v. 7 bemerkt worden ist.

Für die Messianische Erklärung spricht 1) die genaue Übereinstimmung zwischen Weissagung und Erfüllung, welche nach ihr statt findet. Diese bedarf hier keiner weiteren Beweisführung, da sie schon aus der gegebenen Darstellung des Inhaltes erhellt. 2) Die Vergleichung der bezeichneten Parälelstellen, die auf kein anderes Subject, als auf den Messias bezogen werden können, und 3) die Auctorität des N. T. Act. 13, 47 beweisen Paulus und Barnabas aus unserer Stelle die Bestimmung Christi zum Heilande der Heiden und ihre Berechtigung,

das von den Juden verschmähte Heil ihnen anzubieten. 2 Cor. 6, 2 wird v. 8 angeführt und auf die Messianische Zeit bezogen. Angespielt wird auf unsere Stelle Luc. 2 v. 30 — 32.

Zu bemerken ist hier noch eine Differenz, welche sich zwischen den Messianischen Auslegern findet. Die Mehrzahl derselben nimmt den Messias als einziges und durchgängiges Subject des ganzen Stückes an. Einige dagegen statuiren entweder durch das ganze Stück, oder von v. 7 an eine Mitbeziehung auf die Gemeinde, oder sie trennen v. 1 — 7 ganz von dem übrigen ab und beziehen v. 8 und ff. auf das Israelitische Volk. Zu der ersten Meinung bekennt sich besonders Calvin. Er bemerkt zu v. 8: *propheta sic totum ecclesiae corpus alloquitur, ut a Christo incipiat, qui caput est. Hoc ab interpretibus animadversum non est, nec tamen aliter potest hoc caput eodem tenore explicari. Hoc facile ostendit Paulus, qui* 2 *Cor.* 6 *hanc sententiam ad totam ecclesiam accomodat.* Die zweite Meinung vertheidigt Vitringa, ebenfalls mit Berufung auf 2 Cor. 6. Allein obgleich dasjenige, was hier von dem Messias gesagt wird, gröfstentheils passend auf die Gemeinde und auf ihre Glieder angewandt werden kann, insofern sich die Geschichte des Hauptes in der Geschichte der Glieder wiederholt, insofern es auch bei ihnen durch Schmach, Verachtung und Niedrigkeit zur Herrlichkeit geht,*) so ist doch kein hinreichender Grund vorhanden zu der Annahme, dafs eine solche Mitbeziehung hier von dem Propheten beabsichtigt sey. Wäre dieses, so müfste diese Mitbeziehung eine durchgängige seyn und es dürften nicht Stellen vorkommen, welche wie das: „ich mache dich zum Bundesmittler des Volkes" v. 8 auch nach der Meinung dieser Ausleger nicht anders als ausschliefslich auf den

*) Daraus erklärt es sich hinreichend, wie der Prophet an andern Stellen zum Theil in denselben Ausdrücken vom Volke redet, die er hier von dem Messias gebraucht, eine Thatsache, auf die Rosenmüller mit Unrecht den Beweis gründet, dafs das Volk das Subject unserer Weissagung sey.

Messias bezogen werden können. Die Stelle 2 Cor. 6, 2 ist deshalb für diese Hypothese nicht beweisend, weil es nicht nothwendig ist, an ihr die Pronomina σου und σοι auf die Kirche zu beziehen. Paulus ermahnt die Korinther, dafs sie mit treuem Eifer die ihnen dargebotene Gnade sich aneignen sollen. Er macht sie darauf aufmerksam, dafs nun die Zeit gekommen, von der Gott durch den Propheten Jesaias geweissagt habe, die Zeit, wo Gott den Messias erhört und ihm geholfen, d. h. ihn nach überstandenen Leiden zur Herrlichkeit geführt und die Gründung seines Reiches durch ihn begonnen habe, und ermahnt sie diese Zeit nicht unbenutzt vorüber gehen zu lassen. Die Pronomina σου und σοι beziehen sich also hier, wie beim Jesaias die suffixa, auf den Messias. Die letzte Meinung, nach der die eigentliche Messianische Weissagung nur v. 1—7 umfassen soll, hat v. d. Palm vertheidigt. Allein dagegen spricht, die anderen Gründe zu geschweigen, schon das בְּרִית עָם v. 8, welches v. d. Palm selbst Cap. 42, 6 von dem Messias erklärt, und dem er hier nur durch eine willkührliche Textesänderung (er schlägt vor zu lesen בְּרִית עוֹלָם) entgehen kann.

V. 1. Höret ihr entlegenen Lande mir zu, vernehmet es ihr Völker in der Ferne; Jehovah hat vom Mutterleibe an mich berufen; noch unter meiner Mutter Herzen mich mit Namen genannt. Als den Standpunct, welchen der Messias in der Anschauung des Propheten einnimmt, hat man sich die Zeit zu denken, zu der er schon im Fleische erschienen war und schon viele Beweise des Unglaubens und der Herzenshärtigkeit der Juden erfahren hatte. Vgl. v. 5. Diese nämlich, so wie die grofse Verachtung, die der Messias bei dem Bundesvolke fand, werden als schon eingetroffen, dagegen die durch ihn zu bewirkende Erleuchtung der Heidenvölker, die Ehrfurcht der Könige vor ihm u. s. w. noch als zukünftig vorgestellt. Ebenso erscheint dem Propheten Cap. 53 die Erniedrigung als vergangen, die Erhöhung als zukünftig. Vgl. das dort Bemerkte. אִיִּים steht hier wieder in

der unbestimmten Bedeutung fernliegender Länder, doch also dafs dem Propheten das dunkle, unermefsliche Westland dabei vor Augen schwebt. מֵרָחוֹק eigentl. von fern her, dann s. v. a. fernwohnend, ebenso wie מִקֶּדֶם eigentlich von Osten, für östlich, auf der Ostseite. Gen. 11, 2. 13, 11. Vgl. Ewald Gramm. p. 601. — Der Grund, warum der Messias die Heidenvölker anredet, liegt in V. 6. Sie sollen durch ihn zum Heile gelangen. In den Worten: Jehovah hat mich vom Mutterleibe an berufen, kommt es nicht sowohl auf die Zeitbestimmung, als auf die Berufung selbst an. Der Redende legt ein besonderes Gewicht darauf, dafs er sich sein Amt nicht durch eigne Willkühr angemaafst habe, sondern durch Gott zu demselben berufen worden sey. Calvinus: *non definit propheta initium temporis, quasi deus ab utero demum coeperit ipsum vocare: sed perinde est ac si diceret: priusquam ex utero prodirem, statuerat deus me subiturum hoc munus. Quemadmodum etiam Paulus se ab utero segregatum dicit, cum tamen ante creationem mundi electus esset.* Seine göttliche Berufung, die Gaben, mit denen er von Gott ausgerüstet, den Schutz, der ihm vor Gott verheifsen worden, erwähnt der Messias hier, um die Heidenvölker desto aufmerksamer zu machen auf das ihnen zu Verkündende. Das מִבֶּטֶן vom Mutterleibe an, noch vor meiner Geburt, als ich noch im Mutterleibe gebildet wurde. Fälschlich Vitringa: vor Mutterleibe und ehe er in den Eingeweiden seiner Mutter gewesen. Vgl. dagegen v. 5 und Cap. 44 v. 2 u. 24. Paralelstellen sind Jerem. 1, 5 wo Jehovah sagt, dafs er den Jeremias, noch ehe er ihn im Mutterleibe bildete und noch ehe er gebohren wurde, zum Propheten bestimmt habe und Gal. 1, 15 (ὁ θεὸς, ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ), wo ebenfalls die Berufung vom Mutterleibe an im Gegensatze steht gegen das eigenwillige Herzudrängen zu einem nicht von Gott gegebenen Amte. Die letzten Worte: er hat von den Einge-

welden meiner Mutter an meinen Namen erwähnt, werden von mehreren Auslegern eigentlich genommen. Sie finden darin eine Vorherverkündung des Umstandes, dafs Maria vor der Geburt des Messias von dem Engel den Auftrag erhielt, ihn Jesus, Heiland, zu nennen, Luc. 1, 31 und dafs dem Joseph in einem Traume derselbe Befehl ertheilt wurde, Math. 1, 21. So Hieronymus: *dominus inquit ab utero vocavit me et de ventre matris meae, recordatus est nominis mei. Quod nunc interim audientibus videtur obscurum, postea autem cunctis gentibus notum fiet, quando Gabriel Joseph de partu dixerit virginali: et vocabis nomen ejus Jesum: ipse enim salvum faciet populum suum.* Ebenso Clericus, Vitringa, Michaelis u. A. Dagegen nehmen Andere an, dafs das הִזְכִּיר שֵׁם gleichbedeutend sey mit קָרָא, berufen. Sie berufen sich auf Exod. 31, 2, wo Jehovah sagt, er habe den Bezaleel namentlich gerufen, d. h. erwählt. Beide Erklärungen, die spezielle und die allgemeine, lassen sich leicht durch die Annahme verbinden, dafs hier, so wie sonst nicht selten bei den Propheten, das was einen allgemeinen Sinn zuliefs und von den Zeitgenossen des Propheten wahrscheinlich in demselben genommen wurde, durch eine besondere Leitung der göttlichen Vorsehung auch speziell und buchstäblich in Erfüllung ging. Vgl. zu Zach. 9 v. 9.

V. 2. Und er hat meinen Mund gemacht gleich einem scharfen Schwerte, in dem Schatten seiner Hand mich verborgen, er hat mich gemacht zum geschärften Pfeile, in seinem Köcher mich verwahret. Der Mund steht für die Rede; eine kräftige, eindringliche Rede wird mit einem Schwerte verglichen, weil sie die Seelen also durchdringt, wie das scharfe Schwert die Körper. S. die treffenden Beispiele für den Gebrauch der Metapher von Schwert und Bogen zur Bezeichnung einer eindringlichen Rede aus Griech. Schriftstellern bei Lowth z. d. St. und aus ihm bei Gesenius l. c. Aus der heiligen Schrift gehören hieher besonders folgende Stellen. Kohel. 12, 11 heifst es: die Worte der Weisen sind

wie Stacheln und wie eingeschlagene Nägel die Reden der Versammleten. Hebr. 4, 12: „Das Wort Gottes ist lebendig und kräftig und schärfer denn irgend ein zweischneidiges Schwert und durchdringend, bis dafs es scheide Seele und Geist und Mark und Bein." Apoc. 1, 16 wird, vielleicht mit Beziehung auf unsere Stelle, die hier bezeichnete Eigenschaft Christi sinnbildlich also dargestellt, als ob ein scharfes zweischneidiges Schwert aus seinem Munde gehe. Ebenso Cap. 19, 15. — Denselben Sinn hat es, wenn der Messias sich selbst einen Pfeil nennt. So wie der Pfeil die äufseren, so durchbohrt er die inneren Herzen; kein Feind kann ihm widerstehen; er wird entweder getödtet zu einem höheren Leben, oder getödtet zum Tode. Theodoret: ὁμοίως καὶ ταῦτα τροπικῶς κέκληκε, βέλος μὲν αὐτὸν τὸν τιτρώσκοντα τὰς ἐρώσας αὐτοῦ ψυχὰς, ὧν ἑκάστη βοᾷ· τετρωμένη ἀγάπης ἐγώ. Das חֵץ בָּרוּר entweder ein auserwählter, oder ein glänzender geschärfter Pfeil. Vgl. Jerem. 51, 11. Der ersteren Erklärung folgen Hieronymus, Vitringa u. A.; die letztere wird aber dadurch empfohlen, dafs dem scharfen Schwerte ein geschärfter Pfeil besser entspricht. — So wie die beiden Bilder vom Schwerte und vom Pfeile sich einander entsprechen, so müssen auch die beiden anderen eine entsprechende Bedeutung haben. Man darf daher die Worte: „er hat mich in dem Schatten seiner Hand verborgen," nicht mit mehreren Auslegern (Grotius, Gesenius, A.) auf den Schutz beziehen, welchen Gott dem Messias angedeihen liefs. Denn in dem zweite Bilde: „er hat mich in seinem Köcher verborgen," kann, wie schon Clericus und Vitringa gezeigt haben, dieser Sinn nicht liegen. Es würde wenigstens dann sehr unpassend gewählt seyn, da der Pfeil sich nicht zum Schutze im Köcher befindet, sondern darin aufbewahrt wird, um ihn zur Zeit des Gefechtes bei der Hand zu haben. Dazu kommt, dafs in dem ersten Bilde das Gleichnifs vom Schwerte fortgeführt seyn mufs, ebenso wie in dem zweiten das Gleichnifs vom Pfeile. Das Bild würde daher nach dieser Erklärung, auch schon blofs

auf dieses Glied geschen, unpassend seyn. Denn das Schwert wird hier, wie Vitringa richtig bemerkt, nicht als in der Scheide steckend, sondern als entblöfst vorgestellt; ein gezogenes Schwert bedarf aber keiner Beschützung; es ist kein Ding, das vertheidigt wird, sondern womit man sich vertheidigt. Weit passender daher diejenigen, welche nach Abenesras und Vitringas Vorgange annehmen, dafs der Schatten der Hand Gottes hier das das Schwert Bedeckende und Verhüllende sey, ihm gleichsam zur Scheide diente. Das Bild vielleicht von einem Dolche entnommen, den man verborgen in der Hand trägt und dann, wenn es zum Angriffe kommt, plötzlich hervorzieht. Nach dieser Erklärung nun können die beiden Bilder füglich weder auf den Propheten bezogen werden *(Cum Jesaias hoc tempore vitia oppugnaret, sagitta illa dei jam erat emissa. Cleric.)*, noch auf das Israelitische Volk; dagegen ist nach der Messianischen Erklärung alles passend und klar. Vor seiner Erscheinung war der Messias bei Gott verborgen gleich einem Schwerte, welches verdeckt gehalten wird, oder gleich einem Pfeile, der im Köcher verborgen liegt. Als er endlich aus seiner Verborgenheit hervortrat, durchdrang er die Herzen gleich einem geschwungenen Schwerte und einem abgeschossenen Pfeile.

V. 3. Er sprach zu mir: mein Knecht bist du, Israel, an welchem ich mich herrlich erweisen will. Diese Worte machen den Nichtmessianischen Auslegern grofse Schwierigkeit. Am befsten kommen diejenigen weg, welche als die redende Person das Israelitische Volk annehmen. Dieser Auslegung stehen aber, wie wir gesehen, sonst so viele Schwierigkeiten entgegen, dafs sie fast von allen Auslegern verworfen worden ist. Das Gezwungene der Erklärungen derer, welche den Propheten als Subject annehmen, wird durch ihre blofse Anführung sichtbar werden. Nach dem Vorgange des Grotius ergänzt Dathe vor יִשְׂרָאֵל die Präpos. לְ, „zu Israels Befstem ist es, dafs ich mich an dir verherrlichen werde", eine Erklärung, die sich, auch abgesehen von ihrer Gezwungenheit,

nicht einmahl philologisch rechtfertigen läfst. Ebenso wenig zulässig ist die eine gleiche Ellipse statuirende Erklärung von Saadias: du bist mein Gesandter an Israel, bei der noch dazu die Bedeutung des עֶבֶד willkührlich modificirt worden. Nach Anderen (Döderlein in der 2ten Ausg.) soll Jesaias hier ein Israelit in der vollen Bedeutung des Wortes, ein wahrer Nachkomme Israels genannt werden. Vgl. Joh. 1, 18. Allein dann würde doch das Gentile יִשְׂרְאֵלִי stehen müssen, da יִשְׂרָאֵל immer, entweder Name des Stammvaters, oder Name des Volkes ist. Andere (Hensler, Stäudlin) nehmen nach Kimchis Vorgange die Worte als abspringende Anrede an Israel; „du bist mein Knecht und an dir will ich mich verherrlichen o Israel." Allein man sieht leicht das Unstatthafte auch dieser den Paralelismus ganz aufhebenden Erklärung. Es würde dieser Satz dann ganz am unrechten Orte stehen. Denn da der Redende sich an die Heidenvölker wendet, so gehört nur dasjenige hieher, was das Verhältnifs des Jehovah zu seinem Knechte betrifft, und was die Aufmerksamkeit der Heiden auf ihn hinlenken soll, nicht dasjenige, was Jehovah an dem Volke Israel thun will. Erklärungen, wie die von Koppe, welcher den Satz von dem 3ten Verse trennt und ihn mit dem folgenden als Anrede des Propheten an sein Volk verbindet: „Israel, wie könnte ich verherrlicht werden durch dich, aber klagen mufs ich, umsonst bemühe ich mich u. s. w." widerlegen sich selbst. — Die Gezwungenheit und Unrichtigkeit aller dieser Erklärungen einsehend gesteht Gesenius selbst, dafs die gegebene Übersetzung des Verses die einfachste sey. l. c. p. 122 u. 126. Er zieht es daher vor, den Knoten, den er nicht zu lösen vermag, zu zerhauen. Er erklärt nach Michaelis Vorgange gegen die Auctorität aller alten Übersetzungen und Hdsch., eine einzige ausgenommen, auf welche er selbst kein Gewicht legt, das Wort für unächt. Dagegen spricht schon, dafs das zweite Glied nothwendig ein dem עַבְדִּי entsprechendes Wort verlangt. — Bei

der Messianischen Erklärung fällt diese Schwierigkeit und mit ihr die Nothwendigkeit zu so gewaltsamen Mitteln seine Zuflucht zu nehmen, ganz weg. Es ist schon in der allgemeinen Einleitung gezeigt worden, dafs in den Messianischen Weissagungen nicht blofs die Bilder zur Schilderung der Dinge und Personen des N. B. von den Dingen und Personen des A. B. entlehnt, sondern auch die Personen des N. B. gradezu mit dem Namen der Personen des A. B. benannt werden, die durch ihr Wesen oder durch ihre Namen mit ihnen Ähnlichkeit hatten, oder auf sie vorbildlich waren. Die Feinde der neuen Theokratie führen den Namen Edom, Moab, Assur; Johannes der Täufer den Namen des Elias; der Messias selbst wird häufig gradezu David genannt, und führt bei Jesaias selbst den mit Salomoh gleichbedeutenden Namen eines Friedensfürsten. So wird der Messias denn auch hier Israel genannt. Es fragt sich nun aber, worin die Ähnlichkeit des Messias mit dem Israel bestand, wegen welcher ihm hier sein Name beigelegt wird. Die meisten Messianischen Ausleger finden hier eine Beziehung auf Gen. 32 v. 28, wonach der Name Israel, Gotteskämpfer, dem Jakob nach seinem Kampfe mit Jehovah von ihm beigelegt wurde. In vollkommnem Sinne soll diesen Namen Christus verdienen, der durch sein stellvertretendes Leben und Leiden mit Gott mächtiglich kämpfte und obsiegte. So Vitringa und Lowth. Ähnlich Clericus: *attendenda est significatio vocis Israel: contendens cum deo, quae videtur omnino spectari. Sic Gen.* 49, 8: *tu es Juda, et Math.* 16, 17, *tu es Petrus, manifesto respicitur ad significatum eorum nominum. Pariter hic: tu es Israel, est, id facies, quod fecit* יִשְׂרָאֵל, *quando contendit cum deo* כַּאֲשֶׁר שָׂרָה עִם אֱלֹהִים. *Fecit autem hoc Christus, cum mediator dei et hominum constitutus, precibus suis cum deo contendit, ut pater humano generi ignosceret.* Man darf gegen diese Erklärung nicht einwenden, dafs dem Propheten durch dieselbe eine Kenntnifs des

Erlösungswerkes beigelegt werde, wie sie dem A. B. nicht eigen gewesen. Denn der Prophet schildert dasselbe Cap. 53 mit der Klarheit der Erfüllung. Dennoch aber möchten diejenigen die Wahrheit mehr auf ihrer Seite haben, welche die Ähnlichkeit nicht blos in dieser speziellen Beziehung suchen. So wie der Messias hauptsächlich deshalb David genannt wurde, weil er das Oberhaupt der geistigen Theokratie seyn sollte, so wie David das Oberhaupt der leiblichen Theokratie gewesen war, so scheint er hier vorzugsweise den Namen Israel deshalb zu führen, weil, so wie Israel Stammvater des leiblichen Bundesvolkes gewesen, so er Stammvater des geistigen Bundesvolkes seyn sollte. Vgl. Cap. 53 v. 10. Daneben mögen denn andere Ähnlichkeiten, die Frömmigkeit und Gottergebenheit, der Durchgang durch Leiden zur Freude u. s. w. berücksichtigt worden seyn. Weiter von der Wahrheit entfernen sich diejenigen, welche annehmen der Messias werde Israel genannt, entweder weil er das ganze Volk repräsentirte (ähnlich Abenesra, jedoch die Benennung, was noch viel weniger angeht, auf den Propheten beziehend: *tu Israel i. e. tu minister meus, qui in oculis meis reputatus es instar totius Israelis**)) oder weil er der König desselben sey, oder als der dem Stammvater Israel verheifsene Saame, durch welchen alle Völker der Erde gesegnet werden sollten. Vgl. Gen. 28, 14. — Die Worte אֲשֶׁר בְּךָ אֶתְפָּאָר können entweder übersetzt werden: durch welchen, oder, an welchem ich mich verherrlichen werde. Christus verherrlichte, wie Johannes häufig sagt, den Vater und wurde durch ihn verherrlicht. Für die letztere Erklärung spricht aber die Paralelstelle Cap. 44, 23, כִּי גָּאַל יְהוָה יַעֲקֹב וּבְיִשְׂרָאֵל יִתְפָּאָר „Jehovah erlöst Jakob und verherrlicht sich an Israel", wo das Verbum das Object der Verherrlichung mit בְּ bei sich hat. Auch ist es in den Zusammenhang passender

*) Ähnlich Umbreit theol. Stud. und Crit. I, 2 p. 319.

(vgl. zu V. 1.), dafs hier die Verherrlichung des Messias durch Gott, als die Verherrlichung Gottes durch den Messias angeführt werde. Aus demselben Grunde ist auch in der Benennung mein Knecht hier nicht der Begriff des Gehorsams gegen Gott hervorzuheben, sondern der Begriff der göttlichen Liebe gegen ihn und des göttlichen Schutzes ist vorherrschend.

V. 4. Und ich sprach: vergeblich habe ich gearbeitet, um Nichts und unnütz habe ich meine Kraft verschwendet, aber mein Recht ist beim Jehovah und mein Lohn ist bei meinem Herrn. Nachdem der Messias im vorhergehenden von seiner Würde und göttlichen Sendung geredet hat, bahnt er sich hier den Übergang zur Verkündung seiner Bestimmung zur Erleuchtung und zum Heile der Heidenvölker, an welche die ganze Rede gerichtet ist. Er beklagt sich über die wenigen Früchte, die er im Anfange seiner Wirksamkeit unter den Juden sah, doch tröstet er sich selbst durch das auf die göttliche Gerechtigkeit gesetzte Vertrauen, dafs die treue Ausrichtung des ihm übertragenen Werkes nicht unbelohnt bleiben könne. Ebenso wie hier, wird auch in der Weissagung Cap. 52 und 53 der Unglaube eines grofsen Theiles des Jüdischen Volkes klar vorherverkündigt. Hieronymus bemerkt: *Haec universa dicuntur, ut liberum hominis arbitrium monstraretur. Dei enim vocare est et nostrum credere; nec statim si nos non credimus, impossibilis deus est, sed potentiam suam nostro arbitrio derelinquit, ut juste voluntas praemium consequatur.* Die Verbindung dieses Verses mit dem vorigen gibt er also an: *Dicente autem mihi patre ista, quae retuli, ego respondi ei: quomodo in me glorificatus eris, quia in vacuum laboravi etc.* אָכֵן partic. adversativa, aber, jedoch. מִשְׁפָּט Recht, hier dasjenige, was mit Recht gefordert werden kann, weil die Bedingung, unter der es verheifsen, erfüllt worden, gerechter Lohn. Er ist beim Jehovah, er ist dort sicher aufgehoben, um mir zu seiner Zeit

zu-

zugetheilt zu werden. פְּעֻלָּה Werk, Handlung, dann Lohn. Vgl. Lev. 19, 13. Ps. 109, 20.

V. 5. Und jetzt spricht Jehovah zu mir, der mich vom Mutterleibe bildete zu seinem Knechte, dafs ich Jakob zu ihm zurückführe, aber Israel wollte sich nicht sammeln lassen, und ich war werth geachtet in Jehovahs Augen und mein Gott war meine Stärke. Das, was Jehovah gesprochen, folgt erst im 6ten Verse, der wegen der langen Unterbrechung wieder mit וַיֹּאמֶר, er hat gesprochen, sage ich, beginnt. Der Ausspruch Jehovahs betrifft die Bestimmung des Messias zum Heilande der Heiden. In diesem Verse wird ein doppelter Grund angegeben, warum dem Messias diese Bestimmung zu Theil geworden, 1) die Juden, zu deren Bekehrung er zuerst gesandt war, wollten sich nicht bekehren lassen, und 2) der Knecht Jehovahs steht beim Jehovah in solcher Gnade und wird von ihm also geschützt, dafs er ihm nicht die volle Belohnung entziehen kann, die er durch sein Werk verdient. Das: „und jetzt spricht Jehovah" u. s. w. ist s. v. a.: und diese Hoffnung, die ich mir machte, dafs Jehovah meine Arbeit nicht unbelohnt lassen werde, ist keine vergebliche gewesen; sie ist bestätigt worden durch eine bestimmte göttliche Verheifsung, durch welche ich, zum Ersatze für den Unglauben der Juden, die Heidenvölker zum Eigenthume erhalten habe. Es wird so dargestellt, als ob der Messias die Verheifsung von der durch ihn zu bewirkenden Bekehrung der Heiden erst nach seiner vergeblichen Wirksamkeit unter den Juden erhalten habe, weil sie erst nach derselben in Kraft trat. Die Worte: „der mich vom Mutterleibe an gebildet hat" u. s. w. sind s. v. a.: der mich, noch ehe ich geboren worden zu seinem Knechte und Werkzeuge zur Bekehrung der Juden bestimmt hat. Das Verbum יָצַר von dem göttlichen Rathschlusse und von der göttlichen Vorherbestimmung Cap. 46, 11. — Rosenmüller will, seiner Hypothese vom Jüdischen Volke

zu Liebe, dafs die Worte לְשׁוֹבֵב יַעֲקֹב אֵלָיו nicht mit עָבַד verbunden und nicht: damit ich, oder auf dafs ich Jakob zu ihm zurückführe, übersetzt werden sollen. Er bezieht sie auf den Jehovah und nimmt das לְשׁוֹבֵב als Gerundium: *reducendo s. qui reducit ad se Jacobum.* Ebenso fafst er auch die Infinitivi mit לְ in den folgenden Versen auf. Allein obgleich der Infin. mit לְ zuweilen allerdings für das Gerundium steht, (vgl. Gesenius Lehrg. p. 785) so gehört doch, wie Gesenius passend bemerkt, dieser Gebrauch desselben zu den Seltenheiten und er kommt nirgends in dieser Häufung vor. Auch werden nach dieser Erklärung dieser Vers sowohl, wie die folgenden, ganz zerrissen, und die Worte לְשׁוֹבֵב יַעֲקֹב אֵלָיו müssen nothwendig die Bestimmung anzeigen, zu welcher der Knecht gebildet worden. — In den Worten וְיִשְׂרָאֵל לֹא יֵאָסֵף, „aber Israel wurde nicht gesammelt," ist die Metapher hergenommen von einer zerstreuten Heerde, welche durch alle Bemühungen eines treuen Hirten nicht wieder gesammelt werden kann. Die Masorethen wollen, dafs statt לֹא gelesen werden solle לוֹ. So unter den alten Übersetzern schon Aquila und der Chaldäer, während Symmachus, Theodotion und die Vulg. die Negation ausdrücken. Den Masorethen sind die meisten Ausleger gefolgt, unter denen Gesenius und Rosenmüller annehmen, dafs לֹא nur eine verschiedene Schreibart sey für לוֹ. Diese Ausleger übersetzen: „dafs ich Jakob wieder zu ihm brächte und dafs Israel zu ihm gesammelt werde." Aber לֹא als Negation steht hier ganz an seiner Stelle. Es war ja auch im vorigen Verse gesagt worden, dafs der Messias zuerst seine Kraft vergeblich unter den Juden verschwendet habe, und grade seine bisherige vergebliche Wirksamkeit unter den Juden ist der Grund, weshalb ihm im folgenden Verse die Heiden zum Besitzthum verheifsen werden. Die Lesart לוֹ darf schon deshalb nicht angenommen werden, weil sich ihre Entstehung leicht

aus dem fleischlichen Nationalstolz der Juden erklären läfst. Die Juden konnten sich nicht darin finden, dafs ein grofser Theil Israels selbst den Messias verwerfen und von ihm verworfen werden würde; sie suchten daher diese ihnen unangenehme Wahrheit auf jede Weise zu entfernen. Dies sah schon Hieronymus. Er sagt sehr treffend: *Satis miror, quomodo vulgata editio* (die Vorhieronymianische Lat. Üb.) *fortissimum contra Judaeorum perfidiam testimonium alia interpretatione subverterit dicens: congregabor et glorificabor coram domino, cum Theodotio et Symmachus nostrae interpretationi congruant. De Aquila autem non miror, quod homo eruditissimus linguae Hebraicae et verbum de verbo exprimens, in hoc loco aut simularit imperitiam, aut Pharisaeorum perversa expositione deceptus sit, qui interpretari vult: et Israel ei congregabitur h. e. deo, cum verbum Hebraicum in h. l. non scribatur per* ל *et* ו, *sed per* ל *et* א. Andere Ausleger, ebenfalls von dem falschen Grundsatze ausgehend, dafs die Worte וְיִשְׂרָאֵל לֹא יֵאָסֵף den Worten לְשׁוֹבֵב יַעֲקֹב אֵלָיו synonym und paralel seyn müssen, und dafs sie daher keine Verkündung des Unglaubens der Juden enthalten können, nehmen zwar das לֹא als Negation, suchen aber durch gezwungene Erklärungen die Beziehung auf den Unglauben der Juden zu entfernen. So nimmt nach dem Vorgange von Kimchi und De Dieu, Kocher an, dafs vor לֹא das Relativum אֲשֶׁר zu ergänzen sey: *ut reducam Jacobum ad ipsum et Israelem, qui non colligitur scil. neglectus a suis pastoribus, salutisque ipse negligens.* Andere nehmen nach Luthers Vorgange das Verbum אָסַף in der Bedeutung fortraffen: „auf dafs Israel nicht weggerafft werde." — Alle diese Ausleger beginnen die Parenthese erst mit den Worten וְאֶכְבַּד, da sie vielmehr, wie v. d. Palm richtig gesehen, schon mit וְיִשְׂרָאֵל anfängt. — Die Worte „Gott wär meine Stärke," sind gleichbedeutend mit dem: „ich war werthgeachtet in Jehovahs Augen," s. v. a. er konnte

nicht anders, als mich seinen Diener, grofs machen und verherrlichen. Fälschlich Andere: „da er, mein Gott, mir eine gröfsere Stärke verlieh, als die Bekehrung der auserwählten Juden erforderte," oder das עֹז in der Bedeutung Lob, Ruhm genommen: „da mich mein Gott zur grofsen Verherrlichung seines Namens brauchen wollte." Es enthalten diese Worte den Grund des Folgenden: da Israel, an das ich zunächst gesandt war, sich nicht sammeln lassen wollte, ich aber unter Jehovahs besonderem Schutze und bei ihm in grofsem Ansehen stand, so hat er, weit entfernt, die mir gebührende Belohnung mir zu entziehen, mir diese Herrlichkeit zugedacht, dafs ich nicht allein der Juden, sondern auch der Heiden Heiland seyn sollte.

V. 6. Er, sage ich, sprach: es ist zu gering, dafs du nur mein Knecht seyst zur Aufrichtung der Stämme Jakobs und zur Bekehrung der Übriggebliebenen Israels; ich mache dich zum Lichte der Nationen, mein Heil zu seyn bis an der Erde Enden. Der Sinn: es wäre ein zu geringer Lohn für dich, wenn blos die auserwählten Israeliten durch dich bekehrt werden sollten. Deine Bestimmung ist eine höhere. Wie die Sonne die leibliche Finsternifs, so sollst du auch bei den Heidenvölkern die geistige Finsternifs der Sünde und des Irrthums vertreiben. Das נָקַל ist Praeter. in Niphal, wie נָמַס Ps. 22, 15. (vgl. Gesen. Lehrg. p. 367). Es steht hier impersonaliter. In derselben Bedeutung, wie hier, wird es mit מִן construirt Ezech. 8, 17. הֲנָקֵל לְבֵית יְהוּדָה מֵעֲשׂוֹת „ist es dem Hause Judas zu gering, zu thun" u. s. w. Vgl. Ewald Gramm. p. 599. 600. Die Verba הָקִים und הָשִׁיב sind in geistiger Bedeutung zu nehmen. Dies geht hervor aus dem gleichbedeutenden שׁוֹבֵב אֶל יְהוָה im vorigen V. Auch führt darauf schon dasjenige, was der Messias den Heidenvölkern leisten soll. Soll er ihnen Licht und Heil seyn, so kann auch seine Sendung an die Juden nicht ihre leibliche, sondern nur ihre geistige Wiederaufrichtung und

Zurückführung bezwecken. Rosenmüller will auch hier das לְהָקִים von dem עֶבֶד abtrennen und auf den Jehovah beziehen. Man soll nicht übersetzen, *ad erigendum*, sondern: *erigendo, seu dum erigam, qui restituam tribus Jacobi et servatos Israelis reducendo.* Vgl. dagegen was zu v. 5 bemerkt worden ist. Hier geht diese Erklärung um so weniger an, als durch dieselbe der ganze Gegensatz verloren geht. Denn das: „es ist mir zu gering, dafs du mein Knecht seyst" steht mit dem: „ich gebe dich zum Lichte der Heiden" nicht im Gegensatze, sondern grade als Knecht Gottes sollte der Redende die Erleuchtung der Heiden bewirken. Dazu kommt noch, dafs Rosenmüller selbst annimmt, das ל zeige in den beiden letzten Versgliedern den Zweck und die Bestimmung an; es leuchtet aber ein, dafs es dann auch im Vorhergehenden derselben Bestimmung dienen mufs. — נְצוּרֵי יִשְׂרָאֵל die Bewahrten Israels, diejenigen, welche bei den göttlichen Strafgerichten nicht untergegangen, sondern durch die göttliche Gnade erhalten worden sind, vgl. Cap. 4, 3. 10, 21. Micha 5, 6. 7, hier speciell diejenigen, welche durch den Messias bekehrt und errettet werden sollten, und so vor den Strafgerichten bewahrt blieben, welche die Widerspenstigen trafen. Die Randlesart ist נְצֻרֵי als Part. Pa. von dem Verbo נצר; die Texteslesart נְצִירֵי als Adjectivform mit pass. Bedeutung. Das Präf. וְ in וְנֹתַתִּיךָ ist zu übersetzen durch: darum, deswegen. Das letzte Glied übersetzen mehrere Ausleger durch: „dafs ich verbreite mein Heil bis an der Erde Enden," aber besser macht man das לִהְיוֹת abhängig von נֹתַתִּיךָ. So wie der Messias in dem vorhergehenden Gliede das Licht der Heiden genannt wird, weil er ihnen Licht, so wird er hier das Heil der Heiden genannt, weil er ihnen Heil bringt. Es wird, wie Gesenius richtig bemerkt, hier wie in andern Messianischen Weissagungen z. B. Ps. 72, angespielt auf die den Patriarchen ertheilten Verheifsungen Gen. 12, 8. 22, 18. 26, 4. Durch dich, sagt Jehovah, soll die alte Verhei-

fsung von einer dereinstigen Verbreitung des Heiles auf alle Heidenvölker erfüllt werden.

V. 7. Also spricht Jehovah, der Erlöser Israels, sein Heiliger, zu ihm, dem von Allen Verachteten, zu dem von dem Volke Verabscheuten, zu dem Knechte der Herrscher, Könige werden sehen und aufstehen, Fürsten sehen und sich vor ihm niederwerfen, um Jehovahs willen, der treu ist, um des Heiligen Israels willen, der dich erwählet hat. Die Form בְּזֹה nimmt man gewöhnlich entweder als Infin. in Kal oder als Nomen, von dem Verbo בָּזָה verachten. Das Verachten oder die Verachtung der Seele soll dann s. v. seyn als der von Allen Verachtete. Andere nehmen mit Vitringa die Form als anomalisches Participium in Pa. nach der Form עָשׂוֹ Hiob 41 v. 24, mit dem Unterschiede, dafs hier Cholem dort Schurek steht. Am besten nimmt man aber mit Gesenius die Form als Stat. constr. von einer Adjectivform mit passivischer Bedeutung בָּזֹה wie קָדוֹשׁ und גָּבוֹהַּ. — נֶפֶשׁ Seele hier f. jedermann. Das Part. Pi. מְתֹעֵב soll nach den meisten Auslegern hier gradezu passivisch stehen. Vgl. Gesen. Lehrg. p. 242. Allein es ist gar nicht nöthig, diesen wenigstens äufserst seltenen Sprachgebrauch hier anzuwenden. Man kann vielmehr dem תעב die für Pi. sich passende Bedeutung: zur Verachtung bringen, geben, *faciens abominari gentem* s. v. a. *qui genti est abominationi.* Unter גּוֹי ist das Jüdische Volk zu verstehen, welches hier aus Verachtung also genannt wird, ebenso wie Cap. 1, 4. 10, 6. Die Benennung עֶבֶד מֹשְׁלִים Knecht der Herrscher, steht auf der einen Seite im Gegensatze gegen das עֶבֶד יְהוָה, Knecht Jehovahs, v. 3, auf der andern Seite gegen das: Könige werden aufstehen, Fürsten sich niederwerfen, in unserem Verse. Der Messias unterwirft sich der menschlichen Macht freiwillig, obgleich er seiner Natur nach als Knecht

Gottes über alle weltlichen Mächte erhaben ist und als solcher nach seiner Verherrlichung von ihnen anerkannt werden wird. Christus unterwarf sich der weltlichen Obrigkeit, ohne von seiner göttlichen Macht Gebrauch zu machen. Bei יִרְאוּ sie werden sehen, ist das Object nicht ausgedrückt; unpassend ergänzen einige ihn; das Object ist vielmehr aus v. 6 zu ergänzen; sie werden die Erfüllung der göttlichen Verheifsung sehen, wodurch der Messias zum Heilande der Heiden bestimmt wurde, oder überhaupt die glänzende Wendung, welche sein Schicksal nehmen wird. Das Aufstehen und das Niederwerfen, beides Zeichen der demüthigen Unterwerfung. Das: wegen des Jehovah u. s. w. ist s. v. a.: dafs dies geschehe, wird herbeigeführt werden durch den Jehovah, welcher treu ist in der Erfüllung seiner Verheifsungen und also auch die dir, seinem Auserwählten, ertheilten, erfüllen wird. Das ו in וַיִּבְחָרֶךָ steht für אֲשֶׁר. — Der ganze Vers bildet ein Compendium desjenigen, was Cap. 52 v. 13 sqq. und Cap. 53 ausführlicher gesagt wird.

V. 8. Also spricht Jehovah: zur Zeit der Gnade habe ich dich erhört, am Tage des Heiles dir geholfen, bewahren will ich dich auch und dich hingeben zum Bunde des Volkes, dafs du aufhelfest dem Lande, austheilest die verwüsteten Erbtheile. Von jetzt an wird die durch den Messias zu bewirkende Wiederherstellung und Befreiung geschildert, doch also, dafs immer zugleich dem Propheten die Befreiung aus dem Babylonischen Exile vor Augen schwebt und dafs er die geistige Befreiung unter Bildern von ihr entnommen beschreibt. In wiefern der Prophet selbst in dem Zustande des verständigen Bewufstseyns beide Befreiungen von einander zu unterscheiden wufste, in wiefern er selbst die sachliche Bedeutung der sich ihm in der Anschauung darbietenden Bilder erkannte, vermögen wir nicht zu bestimmen. Der Prophet versetzt sich hier im Geiste in die

Zeit nach der durch den Messias vollbrachten Erlösung. In dieser hat man sich die Rede Jehovahs gesprochen zu denken. Daraus erklären sich die Präterita עֲנִיתִיךָ und עֲזַרְתִּיךָ. — Das רָצוֹן nehmen mehrere Ausleger hier in der Bedeutung Wohlgefallen, Belieben; zur Zeit des Wohlgefallens s. v. a. zur Zeit, wo es mir gefällt, zur beliebigen Zeit. So die LXX καιρῷ δεκτῷ; Vulg. *tempore placito*. Allein dagegen spricht der Paralelismus mit בְּיוֹם יְשׁוּעָה, am Tage des Heiles. Man mufs daher mit Andern das רָצוֹן in der Bedeutung Gnade nehmen. Der Sinn: Wenn die Zeit der Ertheilung der Gnade und des Heiles an alle Menschen (vgl. v. 6) herbeigekommen ist, so erhöre ich dich und helfe dir, ich führe dich zur Herrlichkeit und bewirke, dafs durch dich mein Heil der Menschheit zu Theil werde. Über בְּרִית עָם, Bund des Volkes, für Bundesmittler des Volkes s. zu Cap. 42 v. 6. Unter עָם kann hier nicht das fleischliche Israel verstanden werden; etwas anderes war es an der angeführten Stelle, wo עָם und גּוֹיִם einander entgegengesetzt wurden. Vielmehr ist darunter, wie aus v. 6. 7 hervorgeht, der bessere Theil des Bundesvolkes, die נְצִירֵי יִשְׂרָאֵל zu verstehen, welche den Stamm der Theokratie bildeten und welchen die Heidenvölker einverleibt werden sollten. — In den Worten לְהָקִים אֶרֶץ u. s. w. ist das Bild entnommen von der Wiederherstellung zerstörter Städte und verwüsteter Länder, mit bestimmter Beziehung auf die Wiederanbauung des Jüdischen Landes nach dem Babylonischen Exil. So wie die Juden nach dem Exil das verwüstete leibliche Erbe wieder in Besitz nahmen, so wird der Messias das verwüstete geistige Erbe wieder herstellen und es denen zum Besitze geben, die durch ihn aus der geistigen Knechtschaft befreit worden sind. Passend Calvin: *huc pertinent prophetae verba, ut intelligamus, nihil praeter dissipationem et vastitatem in mundo esse. Mittitur enim Christus, ut quae prostrata sunt et diruta instauret. — Si*

integra essent omnia, frustra Christus ad nos mitteretur. Itaque diligenter consideranda est nostra conditio: quoniam alieni deo, vita destituti atque ab omni spe salutis exclusi sumus; sed a Christo restituimur in integrum et patri coelesti reconciliamur.

V. 9. Indem du sprichst zu den Gefangenen, gehet hervor, zu denen, welche in Finsternifs sind, kommt ans Licht. Nur die erste Hälfte des 9ten V. gehört noch zu der persönlich-Messianischen Weissagung; mit der zweiten Hälfte beginnt eine mehr allgemeine Schilderung. Die Bilder des 1sten Theiles sind erläutert worden zu Cap. 42, 6. Das חִגְלוּ werdet entblöfst s. v. a.: kommt aus dem dunkelen Kerker an das helle Tageslicht.

Cap. 50 v. 4—11.

Der Messias wird wiederum redend eingeführt. Er verkündet, dafs er nicht eigenwillig aufgetreten sey, sondern von Jehovah sowohl seine heilbringende Lehre, als die Kraft zur Verkündung derselben erhalten habe. V. 4. Willig habe er den Auftrag, den ihm Jehovah gegeben, übernommen und alle mit demselben verbundenen Leiden, allen Schimpf und alle Schmach getragen. V. 5. 6. Diese Standhaftigkeit sey ihm durch das feste Vertrauen auf den Jehovah gegeben worden, der, wie er sicher wisse, ihm beistehen und seine Feinde vernichten werde. V. 7—9. Er richtet hierauf v. 10 die Anrede an die Gottesfürchtigen und ermahnt sie, wenn sie den dunkelen Leidensweg geführt werden, wie er gethan, ihr Vertrauen einzig auf den Jehovah zu setzen. Den Gottlosen aber, die ohne auf den Jehovah und ohne auf seinen Knecht zu sehen, sich selbst helfen wollen, verkündet er v. 11, dafs sie durch dasjenige, was sie zu dem Ende ausgesonnen, durch ihn herbeizuführendes Verderben über sich bringen werden.

Die Messianische Erklärung wird durch die Andeutung des Heilandes selbst Luc. 18 v. 31. 32 bestätigt. Sie war in der älteren christlichen Kirche durchaus die herrschende, und Grotius, der diese Weissagung im niederen Sinne auf den Jesaias und nur im höheren Sinne auf Christum beziehen wollte, fand allgemeinen Widerspruch, selbst von Seiten des Clericus. Unter den neueren Auslegern ist die Messianische Erklärung entschieden vertheidigt worden von Michaelis u. v. d. Palm.

Dagegen nehmen mehrere neuere Ausleger (Döderlein, Dathe, Koppe, Augusti u. A.) an, dafs der Prophet selbst, entweder Jesaias, oder ein anderer im Exil lebender, Subject des Stückes sey. Diese Erklärung führt schon Hieronymus als unter den Juden seiner Zeit herrschend an. Mit seltsamer Inconsequenz, indem er die Paralelstellen alle vom Jüdischen Volke erklärt, ist auch Rosenmüller dieser Hypothese beigetreten. Auch Gesenius läfst hier die an den übrigen Stellen angewandte Hypothese von dem Collectivum der Propheten zurücktreten und scheint den Propheten selbst zum alleinigen Subject zu machen, ohngeachtet er selbst so bestimmt darauf dringt, dafs in den Stellen 42. 49. 50. 53. 61 nothwendig ein und dasselbe Subject angenommen werden müsse. Nach Paulus redet nicht der Prophet, sondern der bessere gottverehrende Theil des Volkes.

Gegen diese Erklärungen und für die Messianische spricht 1) das Zeugnifs des N. T., vgl. die angef. St. des Lucas mit Math. 26, 67. 2) alle angeführten Merkmahle des Knechtes Gottes — alles was von seiner Erniedrigung sowohl, als von seiner Erhöhung und von Vernichtung seiner Feinde gesagt wird, kommt ganz eigentlich Jesu zu, und es finden sich in seiner Geschichte die speciellsten Züge des Gemähldes wieder. Von Jesaias ist uns nichts dergleichen bekannt. V. 11 legt sich der Knecht Gottes sogar das Gericht über die Gottlosen bei. 3) Die angeführten Paralelstellen, an welchen jeder anderen Erklärung als der Messianischen unüberwindliche Schwierigkeiten entgegenstehen.

Übrigens unterscheidet sich diese Messianische Weissagung von den beiden früheren Cap. 42 und 49, mit denen sie sonst grofse Ähnlichkeit hat, dadurch, dafs in ihr mehr die Leiden des Messias und seine gänzliche Geduld bei demselben hervorgehoben werden, während in jenen mehr die auf die Leiden folgende Verherrlichung und die Verbreitung des Heiles auf die Heidenvölker hervortritt. Alle diese einzelnen Strahlen vereinigen sich in Cap. 53, wo das Leiden und die Verherrlichung mit wunderbarer Klarheit verkündet werden.

V. 4. Der Herr Jehovah hat mir gegeben eine beredte Zunge, dafs ich wisse zu trösten den Ermüdeten, an jedem Morgen erwecket er mir das Ohr, dafs ich horche wie ein Unterrichteter. Theodoret: *ταῦτα ἀνθρωπίνως λέγει ὁ δεσπότης χριστὸς, πολλὰ δὲ τοιαῦτα καὶ ἐν τοῖς ἱεροῖς εὐαγγελίοις εὑρήσομεν Ἰησοῦς γάρ φησι προέκοπτεν ἡλικίᾳ καὶ σοφίᾳ καὶ χάριτι παρὰ θεῷ τε καὶ ἀνθρώποις.* לְשׁוֹן לִמּוּדִים eigentlich eine Zunge der Unterrichteten, eine Zunge wie sie Unterrichtete besitzen, eine beredte Zunge. Ähnlich Cap. 49 v. 2: „er machte meinen Mund zum scharfen Schwerdte," nur dafs dort mehr von der durchdringenden, hier mehr von der tröstenden Kraft der Rede des Messias geredet wird. Fälschlich andere nach dem Vorgange der LXX, welche *λόγον παιδείας* übersetzen: eine Zunge der Belehrungen, des Unterrichtes, eine Zunge, welche zur Belehrung des Volkes gebraucht werden soll. Das Wort לִמּוּדִים kommt nie in abstracter Bedeutung vor. Das *ἀπ. λεγ.* עוֹת nehmen die meisten Ausleger als *denominativum* von עֵת Zeit, gelegene Zeit, und geben ihm die Bedeutung *opportune, tempestive loqui.* Allein mit Recht haben Rosenmüller und Gesenius diese Erklärung verlassen, theils weil עֵת ein *denominativum* עָתַת geben würde, theils weil dazu nicht die Construction mit doppeltem Accusativ pafst. Das Verbum עוּת ist vielmehr aus dem Arabischen zu erklären, wo das entsprechende

עוּת in der IV. Conj. helfen, unterstützen bedeutet; es ist hier mit doppeltem Accusativ, *rei* und *personae* construirt; wörtl. zu unterstützen oder damit ich unterstütze den Ermüdeten ein Wort oder mit einem Worte, ihn durch ein Wort des Trostes aufrichten könne. So schon Aquila ὑποστηρίσαι. *Vulg. sustentare.* Die Construction verkennend, will Rosenmüller bei dem דָּבָר die Präposition ב ergänzen. Auch andere ähnliche Verba werden mit doppeltem Accusativ construirt. So z. B. סָמַךְ, Gen. 27, 37 סְמַכְתִּיו דָּגָן וְתִירוֹשׁ, „mit Korn und Most habe ich ihn unterstützt." רוּחַ נְדִיבָה תִּסְמְכֵנִי, „ein freudiges Herz verleihe mir." Unter dem יָעֵף, dem Müden, versteht nach Michaelis Vorgange v. d. Palm den eigentlich Ermüdeten. Es soll das gröfste Meisterstück der Wohlredenheit seyn, wenn der Redner selbst diejenigen zu fesseln weifs, welche müde und zugleich hungrig und durstig sind; allein man sieht leicht dafs diese Erklärung sehr matt und der Ausdruck, wie schon der Chaldäer, Kimchi und Jarchi gethan haben, bildlich aufzufassen ist. Zu Grunde liegt das Bild von Menschen, welche ermattet durch das Tragen schwerer Last und von der Hitze entkräftet, durch Wasser oder Wein erquickt werden. Was den leiblich Müden diese leiblichen Erfrischungen, das gewährt den geistig Müden die Rede des Knechtes Gottes. Die Ermüdeten sind also hier diejenigen, die sich von Leid und Sünde gedrückt, mühselig und beladen fühlen, die κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι Math. 11, 28, dieselben welche Cap. 42 v. 3 unter dem Bilde eines zerknickten Rohres und eines glimmenden Dochtes dargestellt worden, die נִשְׁבְּרֵי לֵב an der Paralelst. 61, 2. — Das הֵעִיר אֹזֶן, das Ohr erwecken, s. v. a. zur Aufnahme der Offenbarung und des Unterrichtes bereit machen. Verwandt sind die Redensarten גָּלָה אֹזֶן, das Ohr entblöfsen, פָּתַח אֹזֶן, das Ohr öffnen, כָּרָה אֹזֶן das Ohr durchbohren, in der Bed. offenbaren. Das Bild ist von einem Lehrer ent-

nommen, der Morgens, ehe er seinen Unterricht beginnt, seine Schüler zur Aufmerksamkeit auffordert. Christo wurde, nachdem er Knechtsgestalt angenommen hatte, alles was er sagen und thun sollte, durch den heiligen Geist gegeben. — Das בַּלְמוּדִים übersetzen mehrere Ausleger durch: wie die Schüler d. h. gelehrigen Schülern gleich. Allerdings hat das לִמּוּדִים nicht selten diese Bedeutung; doch läfst sich nicht wohl annehmen, dafs das Wort in ein und demselben Verse in verschiedener Bedeutung vorkommen sollte. Man übersetzt daher besser: wie die Gelehrten oder Geübten d. h. aufmerksam und mit vollkommner Einsicht in das Mitgetheilte.

V. 5. Der Herr Jehovah öffnete mir das Ohr und ich war nicht ungehorsam und wich nicht zurück. Die Redensart: das Ohr öffnen, wird sowohl von der Ertheilung der Belehrung, als auch von Ertheilung des Auftrages gebraucht. Vgl. 1 Sam. 9, 15. Ruth 4, 4. Die letztere Bedeutung findet hier statt; der Messias erhält von Gott einen sehr schweren Auftrag, den Befehl zur Erlösung der Menschheit; er übernimmt denselben willig ungeachtet aller damit verbundenen Leiden. — Die Ausdrücke sind entlehnt von einem Gespann Ochsen, die statt vorwärts, hinterwärts gehen und sich nicht regieren lassen wollen.

V. 6. Meinen Rücken bot ich den Schlagenden dar und meine Wangen den Raufenden; ich verbarg mein Angesicht nicht vor Schmach und Speichel. Obgleich dies zum Theil speciell an Christo in Erfüllung gegangen ist (Matth. 26, 67. Luc. 18, 31), so dient doch das Specielle zunächst und für die Zeitgenossen des Propheten, nach der Gewohnheit der Hebräischen Dichter Alles zu individualisiren, zum Ausdrucke des Gedankens, dafs der Messias die schmählichste und schimpflichste Behandlung erfahren und geduldig ertragen werde. Gott fügte es aber also, dafs auch diese speciellen Züge in der Geschichte des Messias sich wiederfanden, eine Bemerkung, die wir schon früher gemacht haben, und

die wir noch mehrere Mahle zu wiederholen Gelegenheit haben werden. מֹרְטֵי לְחָיַיִם eigentlich die Kinnbacken raufen s. v. a. den Bart ausraufen. Dies gilt im Oriente für die gröfste aller Beschimpfungen. Vgl. 2 Sam. 10, 4. Lowth zu Cap. 7, 20. Harmars Beobachtungen über den Orient II p. 61. III p. 434 sqq. Bei den Römern pflegten muthwillige Knaben den langen Bart der Philosophen zu zwicken, und die Redensart *vellere barbam* war gradezu für beschimpfen, mifshandeln im Gebrauch. Vgl. die Stellen bei Clericus *ad h. l.* — Ich habe mein Angesicht nicht verhüllt vor Schmach und Speichel. Schon das Ausspeien in jemandes Gegenwart gilt im Oriente als Beschimpfung. Vgl. Herodot und Xenophon bei Lowth z. d. St. Harmars Beobachtungen III p. 376. Niebuhr Beschreibung von Arabien S. 26. Um so viel mehr aber das Speien ins Angesicht. Vgl. Numer. 12, 14. Deuter. 25, 9. Hiob 7, 19. 30, 10. Christus selbst bezieht bei Lucas 18, 31 diese Stelle auf sich. Vgl. Marc. 14, 65. 15, 19.

V. 7. Aber der Herr Jehovah hilft mir; darum werde ich nicht zu Schanden; darum mache ich mein Angesicht wie Kieselstein und weifs, dafs ich nicht beschämt werde. Der Sinn: ich weifs, dafs Jehovah mich durch Leiden zur Herrlichkeit führen wird und in der Aussicht auf das Zukünftige ertrage ich standhaft Alles, was mich trifft. Die Redensarten: das Herz, die Stirne, das Gesicht hart machen, werden *in bonam* und *in malam partem* gebraucht. Im guten Sinne, von der Standhaftigkeit in der Ausführung des Berufes und der Übernahme der mit demselben verbundenen Leiden, wie hier Ezech. 3 v. 8: „ich mache dein Angesicht hart gegen ihr Angesicht und deine Stirn hart gegen ihre Stirn. Ich mache deine Stirn so hart wie einen Demant, der härter ist, als ein Fels. Darum fürchte dich nicht vor ihnen." בּוֹשׁ beschämt, in seiner Hoffnung getäuscht, zu Schanden werden.

V. 8. Nahe ist der mich rechtfertigt, wer will mit mir streiten? lafst uns auftreten miteinander;

wer mein Gegner will seyn vor Gericht, trete her zu mir. Man hat sich die Rede des Knechtes Gottes als im Stande der Erniedrigung und während seines Leidens gesprochen zu denken. Das Bild ist hier, wie häufig, vom gerichtlichen Verfahren entnommen. Gott selbst wird bald zugleich als sein mächtiger Patron und als sein Richter auftreten, ihn durch die That für gerecht und seine Feinde durch die That für schuldig erklären. Er darf also seine Feinde so wenig scheuen und sich vor ihrer Gewalt fürchten, dafs er sie getrost auffordern kann, sich in den ungleichen Kampf mit ihm zu begeben. Das Verbum הִצְדִּיק rechtfertigen, für gerecht erklären, geschehe es nun durch Worte, oder durch die That, wie denn der Messias durch seine Auferstehung und Verherrlichung für gerecht, seine Feinde durch die Zerstöhrung von Jerusalem für schuldig erklärt wurden. Das Verbum עָמַד von dem Auftreten der Partheien vor Gericht. בַּעַל מִשְׁפָּט *dominus litis*, der Gegner. Die Hebräer müssen den Mangel an nominibus concretis durch Zusammensetzungen zu ersetzen suchen; zu diesem Ende bedienen sie sich besonders der Nomina בַּעַל und אִישׁ. Vgl. z. B. Exod. 24, 14. Jes. 41, 1.

V. 9. Siehe der Herr Jehovah wird mir helfen; wer ist es, der mich verdammen will? siehe, sie alle werden vergehen wie ein Kleid. Die Motte wird sie verzehren. Das הוּא steht statt des Verbi substantivi; darnach ist zu ergänzen das Relativum. Ebenso Cap. 43, 25 אָנֹכִי הוּא מֹחֶה פְּשָׁעֶיךָ ich bin es, der deine Missethaten tilgt. Vollständig findet sich die Construction z. B. 1 Chron. 21, 17: אֲנִי הוּא אֲשֶׁר חָטָאתִי ich bin es, der da gesündigt hat. Vgl. Gesen. Lehrg. p. 739. Mit demselben Nachdrucke, wie hier הוּא wird an anderen Stellen auch זֶה gesetzt. Vgl. Gesen. l. c. p. 751. In dem letzten Gliede sind Bild und Sache zusammengeflossen. Es ist s. v. a.: sie werden vergehen, wie ein Kleid, das von Motten verzehrt wird.

V. 10. Der Knecht Gottes schliefst mit einer doppelten Anrede, zuerst in diesem Verse an die Gottesfürchtigen, dann in dem folgenden an die Gottlosen. — Wer ist unter euch, der Jehovah fürchtet, auf seines Dieners Stimme achtet, der traue, wandelt er durch Finsternifs, in der kein Licht ihm scheinet, auf den Jehovah und stütze sich auf seinen Gott. Der Messias ermahnt die Gottesfürchtigen, wenn sie sich in schwerem Unglücke befinden, nicht durch eigne Kraft sich von demselben befreien zu wollen, sondern seinem Beispiele folgend, sich ganz in die Arme des treuen Gottes zu werfen, der alsdann ihre Nacht erhellen werde, wie er die seinige erhellt habe. Das: wer ist unter euch u. s. w. ist s. v. a.: wenn jemand unter euch ist. Das fragende מִי scheint hier im Gegensatze gegen das כֻּלְּכֶם v. 11 die Wenigkeit der Gottesfürchtigen auszudrücken. Vgl. Cap. 53 v. 1, ohne dafs man deshalb mit Michaelis das: wer ist unter euch, gradezu übersetzen dürfte durch: wie wenige sind unter euch. Das בָּכֶם unter euch, bezieht sich auf das ganze Volk. חֲשֵׁכִים Accus. auf die Frage wo. Finsternifs ohne Licht = Leiden bei denen sich kein Ausgang und keine Rettung absehen läfst. — Der vertraue auf den Jehovah, stütze sich auf seinen Gott, nämlich wie ich es gethan habe oder thue. Dann wird dieselbe göttliche Hülfe auch ihm zu Theil werden.

V. 11. Siehe ihr alle, die ihr Feuer anschlagt, euch rüstet mit brennenden Fackeln, wandelt hin im Brande eures Feuers, in der Glut, welche ihr angezündet habt. Von meiner Hand wird euch dies; in Kummer sollt ihr daliegen. Das in dem vorigen Verse begonnene Bild wird fortgesetzt. Die Frommen wandeln geduldig durch die lichtlose Finsternifs, bis Jehovah ihnen ein Licht anzündet. Die Gottlosen zünden sich selbst ein Feuer an, aber das Feuer, das ihnen leuchten und sie erwärmen soll, verzehrt sie. Ohne Bild: jeder, der ohne auf den Knecht Jehovahs zu hören,

hören, ohne auf den Jehovah sein Vertrauen zu setzen, sich durch seine eignen Anschläge selbst helfen will, geht zu Grunde, wenn er sich auch eine Zeitlang mit der angenehmen Erwartung eines glücklichen Erfolges schmeichelt. Zu eng fassen Hieronymus, Clericus, Vitringa, Michaelis, Lowth, v. d. Palm den allgemeinen noch täglich in Erfüllung gehenden Ausspruch, wenn sie ihn blos auf die Anschläge der aufrührerischen Juden in den Zeiten nach Christo beziehen, die durch die Empörung gegen die Römer ein Feuer anzündeten, das ihre Stadt und Nation verzehrte. Eine einzelne ausgezeichnete Erfüllung des Ausspruches war dies allerdings. Das Verbum קָדַח Feuer anschlagen. Schwierig ist das ἅπ. λεγ. זִיקוֹת; Schultens, Döderlein und Paulus geben es durch Banden; eine Bedeutung, die gar nicht in den Zusammenhang pafst. Rosenmüller und Gesenius vergleichen das זִקִּים Prov. 26, 18, was aber von einer Rad. זקק herkommt, und wollen, dafs das Wort Brandpfeile bedeute, die von einem schlaffen Bogen abgeschossen, wo sie stecken bleiben, Brand verursachen. Allein dagegen spricht, dafs nicht gesagt werden kann: wandelt hin in den Brandpfeilen, welche ihr angesteckt habt. Mehr für sich hat die Erklärung von Vitringa, Augusti u. A., welche dem Worte die Bedeutung Reiswerk geben: die ihr Feuer anzündet und euch oder dasselbe mit Reiswerk umgebet, um einen recht grofsen Feuerbrand zu machen. Das Chald. זקתא hat die Bedeutung Stock. Allein das: „wandelt in dem Reiswerk, welches ihr angezündet habt", würde doch immer etwas Hartes haben. Dem Zusammenhang am angemessensten ist die Erklärung durch Fackeln oder Gluth. So schon die LXX φλόγα. Vulg. *flammas*. Im Syr. hat זיקא die Bedeutung Blitz. Fackeln oder Feuer umgürten = sich damit umgeben oder rüsten. Vor בְּעַרְתֶּם das Relat. zu ergänzen. Das לְכוּ wandelt, ist s. v. a.: ihr werdet wandeln, mit dem Nebenbegriffe jedoch, dafs dieser Erfolg, wie es gleich darauf ausdrücklich gesagt wird, von dem Verkündenden ausgeht.

Durch die Worte: von meiner Hand u. s. w. eignet sich der Messias das Gericht über die Gottlosen zu. Das ל in לְמַעֲצֵבָה dient zur Bezeichnung des Zustandes. LXX ἐν λύπῃ. Symm. ἐν ὀδύνῃ. Das Verbum שָׁכַב darnieder liegen, wird von solchen gebraucht, die ohne Rettung verloren sind; hier vielleicht mit Fortsetzung des Bildes vom Feuer, von solchen, die durch dasselbe schwer versengt worden.

Jes. 52 v. 12 — Cap. 53.

Wir sind jetzt zu einem Abschnitte gelangt, der in mancher Beziehung der wichtigste in allen Schriften des A. B. genannt werden kann, und der mehr als irgend ein anderer Theil geeignet ist, in das Verständnifs des Ganzen einzuführen. Das die prophetische Darstellung meist begleitende Helldunkel scheint hier ganz geschwunden zu seyn. Die höchste Wirkung des göttlichen Geistes ist zusammengetroffen mit der höchsten Zurückdrängung alles Selbstischen von Seiten des Propheten. So hat er uns, einem reinen Spiegel gleich, die hohe ihm gegebene göttliche Wahrheit mitgetheilt, oder vielmehr der Geist Christi in ihm hat ihn als Werkzeug gebraucht zur Offenbarung der Leiden, die ihn nach seiner Erscheinung im Fleische treffen sollten und der darauf folgenden Herrlichkeit. 1 Petr. 1 v. 11.

Wir geben hier zuerst eine

Geschichte der Erklärungen unseres Abschnittes.

1) bei den Juden.

I. Es ist keinem Zweifel unterworfen, dafs die Erklärung von dem Messias in den älteren Zeiten, in denen die Juden noch fester an der väterlichen Tradition hingen, die fleischliche Gesinnung bei ihnen noch nicht so durchaus herrschend geworden war, und die Polemik gegen die Christen sie noch nicht so sehr befangen in der Exegese machte, wenigstens bei dem bes-

seren Theile des Volkes die allgemein angenommene war. Dies gestehen selbst die späteren Ausleger zu, welche die Weissagung verdrehen, z. B. Abenesra, Jarchi, Abarbanel, Moses Nachmanides. Auch Gesenius sagt: „erst die späteren verliefsen die Erklärung ohne Zweifel aus polemischer Rücksicht auf die Christen." Wir wollen hier die Hauptstellen aus den vorhandenen Jüdischen Schriften sammeln, in denen sich diese Deutung findet. Auf den Messias geht die ganze Übersetzung des Chaldäischen Paraphrasten Jonathan, obgleich er sich, wie wir nachher sehen werden, viele Verdrehungen erlaubt. Er umschreibt gleich das erste Glied הא יצלח עבדי משיחא (siehe es wird glücklich seyn mein Knecht der Messias.) In dem Medrasch Tanchuma (einem alten Commentar über den Pentateuch) wird zu den Worten הִנֵּה יַשְׂכִּיל עַבְדִּי ed. Cracov. f. 53 c. 3 l. 7 bemerkt: זה מלך המשיח ירום וגבה ונשא מאור ורים מן אברהם ונשא ממשה וגבה מן מלאכי השרת (Dies ist der König Messias, welcher hoch und erhöht und sehr erhaben ist, erhabener als Abraham, erhöht über Moses, höher als die dienenden Engel.) Diese Stelle ist auch deshalb merkwürdig, weil in ihr die von den späteren Juden bestrittene Lehre, von der Erhabenheit des Messias über alle geschaffenen Wesen, und selbst über die Engel, also von seiner Gottheit, enthalten ist. Noch merkwürdiger ist eine Stelle aus dem sehr alten Buche Pesikta angeführt in dem Tractat Abkat Rokel (אבקת רוכל, besonders gedruckt Vened. 1597 und wieder abgedruckt in *Hulsii theologia Judaica*, wo sich diese Stelle p. 309 findet) כשברא הקב"ה עולמו פשט ידו תחת כסא הכבוד והוציא נשמת המשיח אמר לו רוצה אתה להבריאות ולגאול את בני אחר ששת אלפים אמר לו הין אמר לו אם תסבול היסורין למרק עונם הרוא דכתיב אכן חליינו נשא אמר לו אסבול אותם בשמחה (Als Gott seine Welt schuf, so streckte er seine Hand aus unter den Thron seiner Herrlichkeit und brachte hervor die Seele des Messias. Er

sprach zu ihm: willst du meine Söhne heilen und erlösen nach 6000 Jahren? er antwortete ihm: ich will es. Sprach Gott zu ihm: willst du denn auch die Strafen tragen, um ihre Missethat zu tilgen, wie geschrieben steht: aber er trug unsere Krankheiten [Cap. 53 v. 4.]. Sprach er zu ihm: ich will sie mit Freuden tragen.) In dieser Stelle, so wie in mehreren folgenden, ist die von den späteren Juden verworfene Ansicht von dem stellvertretenden Leiden des Messias enthalten und wird aus Jes. 53 abgeleitet. Ähnlich sagt Rabbi Moses Haddarschan über Gen. 1, 3 (Lateinisch bei Galatinus *de arcanis Cath. ver. p.* 329, im Original bei Raymund Martini *pug. fid. fol.* 333. Vgl. Wolf bibl. Hebr. I, p. 818): „Jehovah sprach: Messias, du mein Gerechter, diejenigen welche bei dir verborgen sind, werden von der Art seyn, dafs ihre Sünden über dich ein schweres Joch bringen werden. — Antwortete der Messias: Herr der Welt, gerne nehme ich über mich jene Plagen und Leiden. Sogleich also nahm der Messias aus Liebe über sich alle Quaalen und Leiden, wie es geschrieben steht Jes. 53: er wurde gemifshandelt und bedrängt." Vgl. eine andere Stelle, wo v. 5 auf den Messias bezogen wird bei Raym. Mart. fol. 430. In dem Talmud (Gemara, tract. Sanhedrin Cap. 11) wird von dem Messias gesagt: er sitze vor den Thoren der Stadt Rom unter den Kranken und Aussätzigen (buchstäbliche Auffassung von v. 3.). Auf die Frage, wie der Messias genannt werde, wird geantwortet, er heifse חיוורא, der Aussätzige, und zum Beweise wird angeführt v. 4, nach der falschen sich auch beim Hieronymus findenden Erklärung des נגוע durch *leprosus.* — In dem Buche Rabboth (einem seinen Grundbestandtheilen nach sehr alten, obgleich später mannigfach interpolirten Commentar zu dem Pentateuch und den fünf Megilloth, nach den Angaben der Juden verfafst gegen das Jahr Christi 300, vgl. Wolf l. c. II p. 1423 sqq.) wird zu Ruth Cap. 2, 14 (pag. 46 ed. Cracov.) der 5te Vers angeführt und auf die Leiden des Messias bezogen. — In dem Medrasch Tillim (einem allegorischen Commentar über die

Psalmen gedr. zu Venedig 1546) heifst es zu Ps. 2 v. 7 fol. 4: „Verkündet werden die Dinge des Königs Messias und seine Geheimnisse in dem Gesetze, den Propheten und den Hagiographen. In den Propheten z. B. in der Stelle Jes. Cap. 52 v. 13 und 42, 1. In den Hagiographen z. B. Ps. 110 und Dan. 7, 13." In dem Buche Chasidim (einer Sammlung moralischer Erzählungen gedruckt zu Venedig und zu Basel 1581) findet sich p. 60 folgende Erzählung: „Es war unter den Juden ein frommer Mann, der sich Sommers unter Flöhen bettete, Winters aber seine Füfse in kaltes Wasser setzte, bei dessen Gefrierung zugleich seine Füfse erfroren. Da er gefragt wurde, warum er dieses thue, antwortete er, er müsse doch auch etwas büfsen, da der Messias die Sünden Israels trage (משיח סובל עונות ישראל). Unter den späteren Erklärern tritt der älteren Erklärung bei der Rabbi Alschech (sein Commentar über Jes. 53 findet sich vollständig abgedruckt in *Hulsii theologia Judaica p.* 321 *sqq.).* Er sagt רז"ל פה אחד קיימו וקבלו כי על מלך המשיח ידבר ואחריהם נמשך כי להיות כי הוא דויד הוא משיח כנודע (Unsere alten Rabbinen haben auf das Zeugnifs der Tradition hin einstimmig angenommen, dafs hier die Rede von dem Könige Messias sey. Daraus nehmen auch wir, ihnen folgend ab, dafs für das Subject dieser Weissagung David d. i. der Messias gehalten werden müsse, wie dies offenbar ist.). Wir werden jedoch nachher sehen, dafs er nur bei den drei ersten Versen die richtige Erklärung befolgt, nachher sie verläfst. — Besonders merkwürdige Stellen finden sich aber in dem Cabbalistischen Buche Sohar, dessen Alter zwar sehr ungewifs ist, dessen Abfassung unter christlichem Einflufs aber nicht erwiesen werden kann. Wir führen hier nur einige Hauptstellen an. (Sohar ed. Amstelod. p. II fol. 212. ed. Solisbac. p. II f. 85. Sommeri theol. Sohar p. 94.) בשעתא דאמרין ליה למשיחא צערא דישראל בגלותהון ואינון חיבין דבהון דלא מסתכלי למנדע למאריהון אריכ קלא ובכא על אינון חיבין דבהוא הדא הוא דכתיב

והוא מחולל מפשעינו מדוכא מעונותנו בגנתא דערן אית היכלא חדא דאקרי היכלא דבני מרעין כדין משיח עאל בההוא היכלא וקארי לכל מרעין וכל כאבין כל יסוריהון דישראל דייתון עליה וכלהו אתיין עליה ואלמלא דאיהו אקיל מעלייהו דישראל ונטיל עליה לא הוי ברנש דיכיל למסבל יסוריהון דישראל על עונש דאוריתא חד אכן חלינו הוא נשא וגו (Wenn dem Messias das Elend Israels in seiner Gefangenschaft gesagt wird und dafs sie selbst Schuld daran sind, weil sie sich nicht um die Erkenntnifs ihres Herrn bekümmert haben, so weint er laut über ihre Sünden. Darum heifst es in der Schrift (Jes. 53, 5) er ist verwundet um unsrer Sünden, geschlagen um unserer Missethaten willen. — In dem Garten Eden ist ein Gemach, welches das Krankengemach genannt wird. In dieses Gemach geht der Messias und ruft alle Krankheiten, alle Schmerzen und alle Züchtigungen Israels, dafs sie über ihn kommen mögen und sie kommen alle über ihn. Und wenn er sie nicht von Israel wegnähme und auf sich lüde, so könnte kein Mensch die Züchtigungen Israels tragen, die es wegen des Gesetzes treffen, wie es heifst: aber er hat unsere Krankheiten auf sich genommen u. s. w.) An einer anderen Stelle (Sohar ed. Amstelod. p. III f. 218 Solisbac. III f. 88. Sommeri theol. Sohar. p. 89.) heifst es: „Wenn Gott der Welt ein Heilmittel geben will, schlägt er einen Frommen unter ihnen und um seinetwillen gibt er Heilung der ganzen Welt. Wo finden wir dies bestätigt in der Schrift? In Jesaias 53, 5, wo es heifst: Er ist um unserer Missethaten willen verwundet, um unserer Sünden willen zerschlagen."

Das Gesagte reicht hin zu dem Erweise, dafs die älteren Juden der Tradition folgend die Stelle auf den Messias und zwar, wie aus der Mehrzahl der angeführten Stellen hervorgeht, auf den leidenden Messias bezogen. Allein es wäre würklich eine auffallende Erscheinung, wenn diese Erklärung unter den Juden die herrschende geblieben wäre. Das Kreuz Christi ist

nach dem Ausspruche des Apostels den Juden ein Ärgernifs und den Heiden eine Thorheit. Die Idee eines leidenden und büfsenden Messias war den fleischlich gesinnten Juden zuwider, weil sie dasjenige, was dieselbe annehmbar macht, die Erkenntnifs der Sünde und das Bewufstseyn der Erlösungsbedürftigkeit, nicht besafsen, weil sie Gottes Heiligkeit und daher auch die Bedeutung des Gesetzes nichtkennend, glaubten durch eigne Kraft, durch des Gesetzes Werke vor Gott gerecht werden zu können. Sie wünschten nur eine äufserliche Befreiung von dem Elende und von ihren Unterdrückern, nicht eine innerliche von der Sünde. Daher schlossen sie sich einzig und allein an die fleischlich gedeuteten Stellen des A. T. an, in denen der Messias in Herrlichkeit verkündet wird. Dazu kamen denn noch andere Gründe, welche ihnen die Erklärung der Stelle von dem leidenden Messias verleiden mufsten. Da sie die Weissagung nicht mit der Erfüllung vergleichen konnten, so schien ihnen die hier verkündete tiefe Erniedrigung des Messias, seine Verachtung, sein gewaltsamer Tod unverträglich mit den Stellen, in welchen nichts dergleichen erwähnt, sondern nur der verherrlichte Messias verkündet wird. Sie hatten zu wenig Kenntnifs von der Natur der prophetischen Anschauung, als dafs sie hätten erkennen sollen, dafs die Weissagungen nur aus einzelnen Fragmenten bestehen, durch deren Zusammenreihung erst das vollkommne Bild des Gegenstandes gewonnen wird. Sie meinten, weil an manchen Stellen der Messias uns gleich in Herrlichkeit vorgeführt wird, weil er sich dem Auge der Propheten also darbot, so müsse er auch gleich in Herrlichkeit erscheinen. Endlich wurden sie auch durch die Polemik gegen die Christen veranlafst auf andere Erklärungen zu sinnen. So lange sie die Stelle von dem leidenden Messias erklärten, konnten sie nicht läugnen, dafs sich die auffallendste Übereinstimmung zwischen dieser Weissagung und der Geschichte Christi finde. Da nun die Christen bei ihrer Polemik gegen die Juden immer von dieser Stelle, von Hulsius passend eine *carnificina Judaeorum*

genannt, ausgingen und auf sie immer wieder zurückkamen, da sie sahen, welchen Eindruck in zahlreichen Fällen die auf diese Stelle sich gründende Polemik der Christen machte, so war nichts natürlicher, als dafs sie auf Mittel dachten, diesem Übelstande abzuhelfen. Diese zu finden wurde ihnen um so leichter, je mehr es ihnen im Allgemeinen an Wahrheitsgefühl und insbesondre an exegetischem Tacte fehlte, so dafs das Gezwungene und Gewaltsame einer Erklärung für sie gar kein Grund zu ihrer Verwerfung war.

Zum Belege des Gesagten führen wir hier kurz die Gründe an, mit welchen Abarbanel die Erklärung von einem leidenden und büfsenden göttlichen Erlöser bestreitet. Er sucht zuerst die Auctorität der Tradition, auf welche die späteren Jüdischen Ausleger, sonst, wo sie mit ihren Neigungen übereinstimmt, ein so grofses Gewicht legen, durch die ungereimte Bemerkung zu entkräften, dafs die alten Lehrer nicht eine buchstäbliche, sondern eine allegorische Interpretation zu geben beabsichtigt haben und stellt zugleich die, wie aus den angeführten Stellen hervorgeht, unrichtige Behauptung auf, dafs von ihnen nur die vier ersten Verse auf den Messias bezogen worden. Nachdem er dann eine Bekämpfung der Lehre von der Erbsünde vorausgeschickt hat, fährt er fort: „Gesetzt auch dafs es eine Erbsünde gebe, war denn, wenn Gott, defs Macht unendlich ist, verzeihen wollte, seine Hand zu kurz, als dafs er erlösen konnte (Jes. 50, 2), so dafs er deshalb nöthig gehabt hätte, Fleisch anzunehmen und sich selbst Züchtigungen aufzuerlegen? — Und wollte ich auch einmahl zugestehen, dafs es nöthig gewesen, dafs ein einzelner Mann aus dem Menschengeschlechte diese Strafe trage, um für alle genug zu thun, so würde es doch wenigstens schicklicher gewesen seyn, dafs einer aus unserer Mitte, ein Weiser oder ein Prophet, die Strafe auf sich genommen hätte, nicht aber Gott selbst. Denn gesetzt auch er hätte Fleisch angenommen, so war er doch nicht wie einer von uns. — Es ist ganz unmöglich und sich selbst wi-

dersprechend, dafs Gott sich körperlich mache. Denn Gott ist die erste Ursache, unendlich und allmächtig. Er kann also nicht Fleisch annehmend als endliches Wesen bestehen und die geistige Strafe des Menschen auf sich nehmen, von der nichts in der Schrift enthalten ist. — Bezöge sich die Weissagung auf den Messias, so müfste sie sich entweder auf den Ben Joseph oder auf den Ben David beziehen. (Vgl. die allg. Einl.) Der erstere wird im Anfange seiner Kriege sterben; es kommt ihm weder dasjenige zu, was von der Erhabenheit, noch was von der Erniedrigung des Knechtes Gottes gesagt wird. Der letztere kann noch viel weniger gemeint seyn. (Anführung mehrerer Stellen, welche von dem erhöhten Messias handeln.)" Diefs sind die aprioristischen Gründe, mit denen Abarbanel und mit ihm jeder natürliche Mensch die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung eines göttlichen Erlösers bekämpft, und seine Verwerfung der traditionellen Erklärung unserer Stelle rechtfertigt.

Dafs es den fleischlich Gesinnten unter den Juden dennoch schwer geworden sey, die Tradition zu verwerfen, zeigt die Paraphrase des Jonathan. Diese bildet ein Mittelglied zwischen der ältern, von den Besseren auch später beibehaltenen, und zwischen der neueren Erklärung. Jonathan (S. dessen Paraphrase unter andern in Lowths Comm. herausg. von Koppe z. d. St. und in *Hulsii theol. Jud.)* huldigt der Tradition insofern, als er die ganze Weissagung auf den Messias bezieht; dagegen sucht er seinem Widerwillen gegen die Lehre von einem leidenden und büfsenden Messias dadurch Genüge zu thun, dafs er Alles, was hier von dem Stande der Erniedrigung gesagt wird, durch die gewaltsamsten Verdrehungen und willkührlichsten Einschaltungen von dem Stande der Verherrlichung erklärt. Eine Spur der richtigen Auslegung findet sich jedoch vielleicht noch im 12ten Verse, wo Jonathan sagt, dafs der Messias seine Seele in den Tod geben werde, wenn er nicht etwa darunter blos den unerschrockenen Muth versteht, mit

dem der Messias in dem Kampfe gegen die Feinde des Bundesvolkes sich allen Gefahren aussetzen wird.

Jedoch diese Behandlungsart konnte nur Wenigen zusagen. Man ging daher weiter und suchte ein ganz anderes Subject für die Weissagung aus. Wie wenig man seiner Sache gewifs war, möge das Beispiel des Abarbanel zeigen, der zwei ganz verschiedene Erklärungen, von dem Jüdischen Volke und von dem Könige Josias, durchführt und dann seinen Lesern zwischen beiden die Wahl läfst. Nur in der Wahrheit ist Einigkeit und Sicherheit; der Irrthum führt Uneinigkeit und Schwanken mit sich. Dies geht aus der folgenden Aufzählung der verschiedenen später unter den Juden aufgekommenen Auslegungen dieses Stückes hervor. (Die vornehmsten Nichtmessianischen Ausleger d. St. finden sich aufser den Rabb. Bibeln in Original und Übersetzung abgedruckt bei Hulsius l. c. p. 339.) Man kann die Erklärer in zwei Hauptklassen abtheilen, 1) solche, die unter dem עֶבֶד יְהוָה ein Collectivum verstehen, und 2) solche, die die Weissagung auf eine einzelne Person beziehen. Die erste Classe zerfällt dann wieder in zwei Unterabtheilungen a) solche, die zum Subjecte das ganze Jüdische Volk im Gegensatze gegen die Heidenvölker und b) solche, die zum Subjecte den frommen Theil des Jüdischen Volkes im Gegensatze gegen den gottlosen machen. Diese Ansichten und ihre Vertheidiger wollen wir jetzt näher kennen lernen.

II. Unter den nicht Messianischen Auslegern ist am verbreitetsten die Meinung, dafs das Jüdische Volk Subject des Stückes sey. Diese Meinung findet sich schon in früher Zeit, was nicht befremden darf, da der Grund, welcher die Abweichung von der Messianischen Deutung erzeugte, schon früh vorhanden war. Da Origenes sich gegen einige gelehrte Juden dieser Stelle bedienen will, antworten sie: *ταῦτα πεπροφητεῦσθαι ὡς περὶ ἑνὸς τοῦ ὅλου λαοῦ καὶ γενομένου ἐν τῇ διασπορᾷ καὶ πληγέντος.* *(Origenes c. Cels. ed. Spencer l. I. p. 42).* Dieser Erklärung folgen R. Salomoh Jarchi, Abenesra,

Kimchi, Abarbanel, Lipmann (ספר נצחון fol. 131.). Die Grundzüge dieser Ansicht sind folgende. Die Weissagung soll das Elend des Volkes in seinem gegenwärtigen Exil, die Standhaftigkeit, mit welcher es dasselbe zur Ehre Gottes erduldete und sich nicht von seinem Gesetze und seiner Verehrung abführen liefs und das Glück und die Ehre und Herrlichkeit schildern, welche demselben zur Zeit der Erlösung zu Theil werden sollen. V. 1 — 10 sollen die Heidenvölker redend eingeführt werden und ein demüthiges und reuiges Bekenntnifs ablegen, dafs sie das Volk Gottes bisher verkannt und ungerechterweise wegen seiner Leiden verachtet haben, da es sich jetzt durch seine Verherrlichung zeige, dafs die Leiden von Gott nicht zur Strafe seiner Sünden über dasselbe verhängt worden. Wenn einige unter diesen Auslegern, wie Abenesra und Rabbi Lipmann, unter dem עֶבֶד יְהוָה nur den frommen dem Jehovah treu gebliebenen Theil der Nation verstehen, so begründet dies keine Hauptverschiedenheit, da auch sie den עֶבֶד יְהוָה in Gegensatz stellen gegen die Heidenvölker, nicht wie die Erklärer der folgenden Classe gegen den gottlosen oder minder gerechten Theil der Nation.

III. Andere nehmen die Benennung עֶבֶד יְהוָה als collectivische Bezeichnung der Frommen und finden in dem Stücke die Idee von einer Art stellvertretenden Genugthuung derselben für die Gottlosen. Diese Ausleger kommen der richtigen Erklärung in so fern näher, als sie nicht, wie die der vorigen Classe, die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung entweder durch uneigentliche Erklärung, oder wie Kimchi, durch die ungereimte Bemerkung entfernen, dafs sie ein den Heidenvölkern in den Mund gelegter Irrthum sey; sie entfernen sich insofern von derselben, als sie das, was einem bestimmten Subjecte zukommt, verallgemeinern und wie es dem Stolze des natürlichen Menschen angenehm ist, blofsen Menschen dasjenige zutheilen, was nur dem Gottmenschen zukommt. Am bestimm-

testen hat diese Ansicht ausgesprochen der Glossator zu dem sehr häufig gedruckten Buche עין יעקב oder עין ישראל enthaltend allerhand Erzählungen aus dem Talmud. Er sagt: „es ist billig anzunehmen, dafs das ganze Stück eine Weissagung hinsichtlich der Gerechten sey, welche durch Leiden heimgesucht werden." Er macht darauf zwei Classen von Gerechten, solche die überhaupt vieles Leiden und vieles Elend ertragen müssen, und solche die öffentlich hingerichtet werden, wie Rabbi Akibah und Andere. Er will, dafs der Prophet die Würde beider Classen von Gerechten zeige, welchen beiden der Name eines Knechtes Gottes mit Recht zukomme. — Ähnlich R. Alschech. Er bezieht, wie wir schon gesehen haben, Cap. 52 v. 13 — 15 allein auf den Messias und auf seine durch grofse Leiden erworbene Herrlichkeit. Dann soll der Prophet im Namen des ganzen Israel reden, Gottes Rede billigen und bekennen, dafs ihm durch diese Erklärung Gottes über die Leiden des Messias ein Licht aufgegangen sey über die Leiden der Frommen überhaupt. Sie sehen ein, dafs das Urtheil von den Leiden auf die Schuld nichtig und voreilig gewesen sey und wollen fortan, wenn sie einen Gerechten leiden sehen, an keine andere Ursache denken, als dafs er ihre Krankheiten trage und dafs seine Züchtigungen ihnen zum Heile gereichen. Der עבד יהוה soll also gleichsam eine Personification der Gerechten seyn. — Wahrscheinlich liegt eine ähnliche Ansicht auch denjenigen Stellen im Talmud zu Grunde, wo einiges aus unserer Weissagung auf den Moses, anderes auf den Rabbi Akiba bezogen wird, den die Juden als Märtyrer verehren. Es scheint nicht, dafs man die Weissagung auf den Moses oder Akiba beschränkte, sondern man bezog sie nur auf sie, insofern sie zu dem Collectivum, welches das Subject bilden soll, gehörten.

IV. Verhältnifsmäfsig am wenigsten Vertheidiger fand bei den Juden die Ansicht, welche ein einzelnes Subject aufser dem Messias zum Gegenstande der Weissagung macht. Wir sahen schon oben, dafs Abarbanel neben der Erklärung vom

Jüdischen Volke noch eine andere vom Könige Josias vorträgt. Vom Jeremias erklärte den ganzen Abschnitt Rabbi Saadias Haggaon.

Jedoch ist es den Rabbinen nicht gelungen, durch alle diese Bemühungen die richtige Auslegung gänzlich zu verdrängen und so der Stelle alles Gefährliche zu nehmen. Unter den Cabbalistischen Juden ist sie noch die herrschende. In zahlreichen Fällen bildete gerade dieses Capitel den ersten Grund der christlichen Überzeugung von Proselyten aus dem Judenthum. So sagt *Jo. Isaac. Levita* in der Schrift: *defensio veritatis Hebraicae S. Sc. p.* 82. *Ingenue profiteor illud ipsum caput ad fidem Christianam me perduxisse. Nam plus millies caput illud perlegi, contuli accurate cum multis translationibus. Deprehendi centies plus de Christo mysteria in textu Hebraeo contineri, quam ulla alia in versione repeririantur.* Viele ähnliche Fälle liefern die Berichte der Judenmissionare, besonders die des Callenbergischen Instituts.

2) Geschichte der Auslegung bei den Christen.

Bei den Christen hat die Auslegung ungefähr denselben Gang genommen wie bei den Juden. Ähnliche Ursachen haben bei beiden ähnliche Wirkungen hervorgebracht. Bei beiden wurde die richtige Erklärung dann verlassen, als die herrschende Gesinnung mit dem Resultate derselben in Gegensatz getreten war. Auch findet sich im einzelnen zwischen den verschiedenen Erklärungsweisen bei beiden eine grofse Ähnlichkeit.

I. Es läfst sich schon von vorn herein nichts anders denken, als dafs die Christliche Kirche so lange sie Christum besafs, ihn auch hier fand, wo er so deutlich und klar uns vor Augen gestellt wird, dafs sie, so lange sie überhaupt die Auctorität Christi und der Apostel anerkannte, auch hier ihren bestimmten mehrfachen Zeugnissen folgen mufste. Und so finden wir es denn auch. Aufser einem gewissen Schlesier Seidel, der in gänzlichem Unglauben befangen behauptete, dafs der Mes-

sias niemals gekommen sey und niemals kommen werde (vgl. Jac. Martini *l.* 3. *de tribus Elohim p.* 592), und Grotius, welche beide den Jeremias zum Subjecte des Stückes machen wollten, hat es 17 Jahrhunderte hindurch in der Christlichen Kirche Niemand gewagt die Messianische Erklärung in Zweifel zu ziehen. Vielmehr galt diese Stelle unter den Messianischen Weissagungen immer für die deutlichste und herrlichste. Wir wollen aus der grofsen Masse der Zeugnisse hier einige anführen. Augustinus sagt *de civitate dei l.* 18 *c.* 29 *(t. II. p.* 194 *ed. Tauchn.): Jesaias inter illa, quae arguit iniqua et justa praecepit, et peccatori populo mala futura praedixit, etiam de Christo et ecclesia, h. e. de rege et ea, quam condidit civitate, multo plura, quam ceteri prophetavit: ita ut a quibusdam evangelista, quam propheta potius diceretur.* Er führt dann zum Beweise unsere Stelle an und schliefst mit den Worten: *Verum ista sint satis: et in eis sunt exponenda nonnulla; sed sufficere arbitror, quae ita sunt aperta, ut etiam inimici intelligere cogantur inviti.* Auf ähnliche Weise spricht er sich aus *de consensu Evangelistarum l. I. c.* 31 *(opp. ed. Clerici t. III p.* 2 *p.* 15*).* Theodoret bemerkt zu d. St. *(opp. ed. Hal. t. II p.* 358*)* ἐν τοῖς ἑξῆς τὴν ταπείνωσιν αὐτοῦ τὴν μέχρι θανάτου παριστᾷ· μεγίστη δὲ τοῦ πνεύματος ἁγίου ἡ ἐνέργεια· τὰ γὰρ μετὰ πολλὰς γενόμενα γενεὰς οὕτω τοῖς ἁγίοις προφήταις προέδειξεν, ὡς μὴ λέγειν ἐκείνους ἠκούσαμεν, ἀλλ᾽ εἴδομεν. Ebenso erklären sich Justinus, Irenaeus, Cyrillus Alexandrinus, Hieronymus. Aus der Evangelischen Kirche führen wir hier nur die Zeugnisse von zweien ihrer Gründer an. Zwingli sagt in *adn. ad h. l. (opp. t. III Tur.* 1544 *fol.* 292*): Quae nunc sequuntur, adeo clarum Christo testimonium praebent, ut ipse nesciam an uspiam scripturarum quicquam aut constantius inveniatur, aut clarius dici quicquam posset. Frustra enim omnia pertentat Judaeorum pervicacia.* Luther bemerkt z. d. St. *(opp. ed. Lips. t. VII p.* 352*):* Und ist freilich in der ganzen Schrift

des A. T. kein klärerer Text oder Weissagung beide von den Leiden und von der Auferstehung Christi, als in diesem Capitel. Darum es billig allen Christen wohl bekannt seyn sollte, ja auch auswendig können sollten, unseren Glauben zu stärken und zu vertheidigen, allermeist wider die halsstarrigen Juden, welche diesen ihren einen verheifsenen Christum verläugnen, allein um des Ärgernisses willen seines Kreuzes."

Erst dem letzten Viertel des vorigen Jahrh. war es vorbehalten, die Messianische Erklärung zu verwerfen. Man konnte dieselbe nicht länger beibehalten. *) Denn enthält diese Stelle eine Messianische Weissagung, so bietet ihr Inhalt eine so auffallende Übereinstimmung mit der Geschichte Christi dar, dafs ihr Ursprung unmöglich auf natürliche Weise erklärt werden kann. Damit stürzt denn aber das ganze Gebäude der Gegner zusammen, welches auf der Unmöglichkeit oder Unerweislichkeit jeder übernatürlichen Einwirkung auf die innere oder äufsere Natur, der Weissagungen und der Wunder beruht. Man sann daher auf Aushülfe und fand diese um so leichter, da man an den Juden schon würdige Vorgänger hatte, deren Erklärungen und Gegengründe man nur sich anzueignen und ihnen den Schein der Gründlichkeit durch gelehrte Ausstattung geben durfte.

Die Nichtmessianischen Auslegungen unter den Christen, zerfallen, wie die unter den Juden, in zwei Hauptclassen: 1) solche, denen die Hypothese zu Grunde liegt, dafs das Subject der Weissagung ein Collectivum sey. 2) solche, welche unter dem Knechte Jehovahs ein einzelnes Individuum aufser dem

*) Der Verf. der Abhandlung über die Mess. Zeiten in Eichhorns Bibl. d. bibl. Litt. Bd. 6 gesteht p. 655 ganz offen, die Messianische Erklärung werde unter den Exegeten bald allgemeinen Beifall finden, wenn man nicht in den letzteren Jahrzehenden zu der Überzeugung gelangt sey, „dafs die Propheten nichts von zukünftigen Dingen verkündigen, als was sie ohne besondere göttliche Eingebung wissen und erwarten konnten."

Messias verstehen. Die erste Erklärung zerfällt dann wieder in verschiedene Unterabtheilungen a) die Auslegung vom ganzen Jüdischen Volke; b) die Auslegung vom Abstractum des Jüdischen Volkes; c) die Auslegung von dem frommen Theile des Jüdischen Volkes; d) die Auslegung von dem Priesterstande und e) die Auslegung von dem Prophetenstande!!

II. Verhältnifsmäfsig die meisten Anhänger zählt unter den Nichtmessianischen Erklärern die Hypothese vom ganzen Jüdischen Volke. Zu ihr bekennen sich unter andern Döderlein in der Vorr. und den Anm. zu der 3ten Ausg. des Jesaias, doch also, dafs er noch zwischen dieser und der früher mit Eifer von ihm vertheidigten Messianischen Auslegung schwankt, Schuster (in einer besondern Abhandlung über dieses Stück, Gött. 1794.), Telge, Stephani (in den Gedanken über die Entstehung und Ausbildung der Idee von einem Messias. Nürnberg 1787), der Verf. der in einem unwürdigen Tone geschriebenen Briefe über Jes. 53 in dem 6ten Bande der Eichhornschen Bibliothek, Eichhorn in seiner Bearbeitung der Propheten, Rosenmüller in der 2ten Ausg. seines Commentars, Anderen die früher von ihm selbst zuerst empfohlene Erklärung vom Prophetenstande überlassend, und viele Andere. Im Ganzen ist diese Hypothese ganz dieselbe geblieben, wie wir sie bei den Juden kennen gelernt haben. Der einzige Unterschied ist nur der, dafs diese Ausleger unter den Leiden des Knechtes Gottes die Leiden des Jüdischen Volkes im Babylonischen Exil verstehen, während die Jüdischen Ausleger darunter die Leiden des Jüdischen Volkes in dem gegenwärtigen Exil verstanden. Auch sie nehmen an, dafs v. 1 — 10 die Heidenvölker redend eingeführt werden, sie sollen das reuige Geständnifs ablegen, dafs sie Israel verkannt haben, und jetzt einsehen, dafs seine Leiden nicht Strafen seiner Sünden seyen, sondern dafs es für ihre Sünden stellvertretend gelitten habe.

III. Die Hypothese von dem Abstractum des Jüdischen Volkes, im Gegensatze gegen seine einzelnen Glieder, bei der

man

man sich eigentlich gar nichts denken kann, weil ja das Ganze nur aus seinen Theilen besteht, und daher das Abstractum nicht schuldlos seyn kann, wenn alle seine Glieder schuldig sind, noch weniger stellvertretende Leiden für dieselben übernehmen, ist ihrem Urheber (Eckermann theol. Beiträge Bd. 1 H. 1 p. 192 sqq.) eigenthümlich geblieben und hat weiter keine Vertheidiger gefunden. Vergl. dagegen die Briefe über Jesaias 53 l. c. p. 192 sqq.

IV. Die Hypothese von dem frommen Theile des Jüdischen Volkes im Gegensatze gegen den gottlosen ist besonders vertheidigt von Paulus, Memorabilien Bd. 3 p. 175 — 92 und Clavis zum Jesaias.*) Die Grundansicht ist folgende: der fromme Theil des Volkes wurde nicht wegen seiner eignen Sünden, sondern wegen der Gottlosen, welche sich im Exil durch ihren Abfall von der Jehovahsreligion ein besseres Loos zu verschaffen wufsten, mit bestraft und ins Exil geführt. Die Gottlosen machten daraus den Schlufs, die Hoffnung der Frommen, dafs Jehovah ihnen helfen werde, sey vergeblich gewesen. Da aber das Exil zu Ende ging und die Frommen zurückkehrten, sahen sie ein, dafs sie geirrt hatten und dafs diese Hoffnung wohl gegründet sey. Daher beklagen sie voller Reue, dafs sie nicht längst Bufse gethan haben.

V. Die Hypothese von dem Priesterstande ist vertheidigt worden von dem Verf. der „ausführlichen Erklärung der sämmtlichen Weissagungen des A. T." 1801, hat aber sonst auch weiter keine Anhänger gefunden.

VI. Die Hypothese von dem Collectivum der Propheten wurde zuerst aufgestellt von Rosenmüller in der Abhandlung: Leiden und Hoffnungen der Propheten Jehovahs, in Gablers neuestem theol. Journal vol. II p. 4. p. 333 ff.**) Aus sei-

*) Ihm tritt Ammon bei, Christologie p. 108 ff.

**) Auch Gabler bekennt sich zu dieser Hypothese l. c. p. 365.

ner Verlassenschaft ist sie dann übergegangen an De Wette *(de morte J. Chr. expiatoria p. 28 sqq.)* und Gesenius.

VII. Unter den Erklärungen, welche die Weissagung auf ein einzelnes Individuum aufser dem Messias beziehen, hat fast keine aufser ihrem Urheber einen andren Anwald gefunden. Wir führen sie hier blos auf, um an einem Beispiele zu zeigen, wohin sich der Scharfsinn verirrt, wenn er sich von dem Wahrheitssinne losreifst. Der König Usias (Augusti, der aber wahrscheinlich später bei veränderter theologischer Überzeugung diese Ansicht aufgegeben haben wird und schon damals erklärte, dafs die Weissagung, wenn nicht auf den Usias, auf Niemanden anders, als auf Jesum bezogen werden könne), der König Hiskias (Konynenburg und Bahrdt), der Prophet Jesaias selbst, (Stäudlin. Dagegen Spohn in einem Programm. Wittenb. 1794. 4.), ein unbekannter Prophet, den die Juden im Exil getödtet haben sollen (ein Ungenannter in Henkes Magazin Bd. I H. 2.), der Davidische Königsstamm, welcher unschuldig gelitten habe, als die Kinder des unglücklichen Königes Zedekias auf Nebucadnezars Befehl niedergemacht worden (Bolten zu Apgsch. 8, 33.) die Maccabäer, (ein Ungenannter in den Theologischen Nachrichten J. 1821 S. 79 sqq.).

Jedoch hat es auch der richtigen Auslegung nicht an zahlreichen und tüchtigen Vertheidigern gefehlt, die sich nicht von dem verkehrten Geiste der Zeit fortreifsen liefsen. Unter den neueren Commentatoren zum ganzen Jesaias sind der Messianischen Auslegung treu geblieben Cube, Dathe, Döderlein (der jedoch in der letzten Ausgabe seiner Übersetzung schwankt) Hensler, Hezel, Kocher, Koppe, Lowth, Michaelis, v. d. Palm, Rieger, Vaupel. Aufserdem sind ihre Hauptvertheidiger folgende: *) Hefs in der Gesch. d. Könige von Juda und in der

*) Gewissermaafsen ist zu den Vertheidigern der Messianischen Erklärung auch Bertholdt zu zählen, welcher annimmt, dafs unsere Stelle von dem idealischen Messias handele, welcher als mit den bit-

Schrift: vom Reiche Gottes. M. F. Roos, Jesus der Erlöser der Menschen Jes. 53, Tüb. 1788. 8. Storr, *dissertatio, qua insigne de Christo oraculum Jes.* 53 *illustr.* Tub. 1790. 4. (sehr gründlich, aber ermüdend durch die nutzlose Anhäufung von Citaten und mit manchen gezwungenen Erklärungen) vgl. dessen Erklärung des Briefes an die Hebräer S. 475 sqq. Jo. Imm. Hansi *commentatio phil. theol. in vat. Jes.* 53, *Lips.* 1791. 8. (eine fleifsig gearbeitete Abhandlung) Martini *commentatio philologico-critica in locum Jesaiae c.* 53. *Rostochii* 1791. 8. (gehört in philologischer Hinsicht zu dem ausgezeichnesten, was überhaupt über das A. T. geschrieben worden ist; jedoch haben die theologischen Ansichten des sich zur Neologie hinneigenden Verf. auf die Erklärung einen nachtheiligen Einflufs ausgeübt. So läugnet er z. B. das Vorhandenseyn der Lehre von einer stellvertretenden Genugthuung in unserem Stücke, die doch selbst Gesenius nicht umhin kann in demselben anzuerkennen.) *Nova commentatio in locum Jes.* 53, *quam praeside Dresdio — — —* C. F. A. Werner. Witt. 1793. (nicht sehr bedeutend und zu viel einräumend), Spohn in der angef. Diss. gegen Stäudlin, ein Ungenannter (Schleusner?) in der Göttingischen Bibliothek für theologische Litteratur Bd. 1 S. 118 sqq. *Disputatio polemico-theologica in cap. Jesaiae* 53, *quam praes. A. Hylander — auctor Olaus Sunden. Lundae* 1803. (nicht bedeutend — hauptsächlich gegen die Hypothese von Paulus gerichtet.) Lindemann in einer Abhandlung in Henkes Museum II, 4. Ein Ungenannter in der *Bibliotheek van Theologische Letterkunde voor het Jaar* 1805 *p.* 485 — 531. Kruiger, *commentatio de verisillima orac. Jes.* 53 *interpretandi ratione. Lips.* 1809. 4. (enthält manche recht gute allgemeine Bemerkungen, besonders über die natürlichen Ursachen der Entstehung der Idee von einem leidenden Messias) Jahn *appendix ad*

tersten Mühseligkeiten kämpfend und leidend dargestellt werde. Vgl. dessen *dissertatio de ortu theolog. vet. Hebr. I p.* 135 *ff.* Einl. 4 p. 1383.

Hermeneuticam fasc. II p. 1 — 66. Zöllich, das Orakel von Christo vom Geiste der Weissagung ausgesprochen durch den Propheten Jesaias Cap. 52. 53, in Zimmermanns und Heidenreichs Monatsschrift für Predigerwissensch. Bd. 4 p. 121 sqq. Keller, in einer Abhandlung in Bengels Neuem Archiv für die Theol. Bd. II p. 151 sqq. und p. 253 sqq. (lobenswerth, doch hat sich der Verf. zuviel auf Widerlegung der sich selbst widerlegenden Eckermannschen und Eichhornschen Verdrehungen eingelassen) Steudel *observationes ad Jes.* 53 in zwei Academischen Abhandl. Tüb. 1825. 26 (eine treffliche Abhandlung; die Darstellungsweise etwas ermüdend.).

Wir setzen vorläufig die Messianische Erklärung als die richtige voraus, indem die Widerlegung der ihr entgegenstehenden Erklärungen erst nach Erklärung des Stückes gegeben werden kann. Zu dieser wollen wir nach einigen Vorbemerkungen übergehen, und nach Beendigung derselben die Messianische Deutung als die richtige erweisen.

Wir sahen schon in den allgemeinen Vorbemerkungen, dafs der Hauptgegenstand des zweiten Theiles der Weissagungen des Jesaias die Befreiung des Volkes Gottes ist, und zwar eine doppelte, die Befreiung aus dem Babylonischen Exil und die Befreiung aus Sünde und Irrthum. Beide Befreiungen sind nicht strenge von einander geschieden; jedoch läfst sich im Allgemeinen bemerken, dafs in dem ersten Theile bis Cap. 49 die erstere, in dem zweiten Theile die letztere in der Anschauung des Propheten die vorherrschende ist. Jede dieser Befreiungen sollte durch einen Knecht und Gesandten Jehovahs ausgeführt werden, die erste durch Cyrus, die zweite durch Christum. Den ersten hatte der Prophet in dem vorhergehenden schon so deutlich geschildert, dafs kein Zug mehr nachzutragen übrig war. Auch den letzteren, den Knecht und Erwählten Gottes, den, den seine Seele liebt, Israel durch den Gott sich herrlich erweist, hatte er nicht vergessen. Aber die Züge, die er bis jetzt angegeben, reichten nicht hin zu einem voll-

kommnen Bilde. Er hatte ihn geschildert, als den göttlichen Lehrer und Gesandten, der von Gott mit reichen Gaben ausgerüstet sich selbst erniedrigte und sanftmüthig und demüthig erschien das Verlorene zu suchen; er hatte ihn geschildert als herrlichen König, der ein Reich des Friedens und der Gerechtigkeit gründen, die Gränzen desselben stets erweitern, alle Heidenvölker darin aufnehmen, seine Mitglieder reichlich segnen, und die Verächter seines Namens schwer bestrafen werde. Aber ein grofser Zug fehlte noch in dem Bilde. Er hatte verkündet, dafs Cyrus die leibliche Befreiung herbeiführen werde durch seine kriegerische Tapferkeit und durch die von Jehovah ihm verliehenen Siege; aber die Art und Weise der geistigen Befreiung war ihm noch nicht gegeben worden. Zwar hatte er schon von der tiefsten Erniedrigung des Messias geredet; er hatte die schweren Leiden und den Hohn und die Verachtung des Volkes vorhergesagt, welche den Knecht Gottes treffen werden (Cap. 50.). Aber er hatte nicht gesagt, dafs grade diese Leiden die einzige bewirkende Ursache unseres Heiles seyn sollten. Erst hier also vollendet er das Bild, indem er verkündet, dafs er, Priester und Opfer zugleich, uns durch sein Blut entsündigen und sich selbst Gott zum Opfer für unsere Sünden darbringen, dafs er unsere Schwachheiten tragen und durch seine Wunden unsere Wunden heilen solle. Drei Ämter waren in der Theokratie von Gott angeordnet, das prophetische, das priesterliche, das königliche; in einem höheren und vollkommneren Sinne sollte der Messias alle drei in seiner Person vereinigen.

Der Inhalt und Gang der Weissagung ist folgender. In v. 13 — 15 des 52ten Cap. redet Jehovah. Sie enthalten einen kurzen Inbegriff dessen, was im 53ten Capitel weiter ausgeführt wird. Auf die allertiefste Erniedrigung des Knechtes Gottes soll seine höchste Verherrlichung folgen; die Völker der Erde sollen durch ihn erlöst werden, ihre Könige ihm ehrfurchtsvoll sich unterwerfen. In Cap. 53 v. 1 — 10 übernimmt der Prophet die Rede. Der erste Vers steht aufser dem Zusammenhange

und enthält eine Art von Einleitung oder bedauerndem Ausrufe. Indem der Prophet alle, die den zukünftigen und die den erschienenen Messias predigten, mit einschliefst, verkündet er, dafs viele ihrer Predigt nicht glauben, viele die herrliche Äufserung der göttlichen Allmacht und Gnade nicht als solche anerkennen werden. Dann setzt er v. 2 die Rede fort, nur mit dem Unterschiede, dafs er sich von nun an als Mitglied des Volkes betrachtet, oder vielmehr als ein Mitglied des besseren Theiles desselben, der den anfangs in seiner Niedrigkeit verkannten Erlöser nach seiner Verherrlichung als seinen Heiland und Seligmacher erkannte, und einsah, dafs sein Leiden nur zu unserem Heile von ihm übernommen worden. In Niedrigkeit, dies ist der Inhalt, ohne allen äufseren Glanz, wird der Knecht Jehovahs einhergehen. Leiden, schwerer wie sie je einen Menschen getroffen, werden ihn treffen. Willig und geduldig wird er sie übernehmen. Durch einen gewaltsamen Tod wird er endlich hinweggerafft werden. Die noch nicht gesättigte Wuth seiner Feinde wird ihn, den Gerechten, den Unschuldigen, obgleich vergeblich, noch im Tode beschimpfen wollen (v. 2. 3. 7 — 9). Das Volk, seine Leiden sehend und die Ursache derselben nicht kennend, glaubte, dafs dieselben die verdiente Strafe für seine eignen Missethaten seyen, aber — das sehen die Redenden jetzt ein — mit Unrecht. Nicht seine, sondern unsere Missethaten wurden an ihm gestraft. Sein Leiden war ein freiwillig zum Heile der Menschen übernommenes, die ohne dasselbe dem Verderben preisgegeben waren. Gott selbst wollte auf diese Weise diejenigen wieder mit sich vereinigen, die von ihm getrennt auf ihren eignen Wegen einhergingen v. 4 — 6. Grofse Herrlichkeit ist ihm bestimmt, nachdem Jehovah durch das freiwillig dargebrachte Opfer seines Lebens versöhnt worden. Die Erkenntnifs und Liebe Gottes wird durch ihn auf Erden gegründet, eine zahlreiche Gemeinde gesammelt werden. V. 10. In v. 11 und 12 tritt dann Jehovah wieder redend auf und bestätigt das von dem Propheten Gesagte.

Cap. 52 v. 13.

Jehovah redet. Die Ausleger theilen sich, indem die einen annehmen, dieser Vers hange mit dem vorigen zusammen, die anderen, es beginne mit demselben ein ganz neues, gar nichts mit dem vorigen gemein habendes Stück. Die erstere Meinung ist unstreitig die richtigere. Zwar hatte sich der Prophet in dem vorigen Abschnitte Cap. 52 v. 1 — 12 vorzugsweise mit der näheren Errettung aus dem Babylonischen Exil beschäftigt. Doch lag unter der Hülle der leiblichen zugleich die geistige Befreiung verborgen. So wie nun in dem vorigen Stücke die Befreiung, so tritt in diesem der Urheber derselben vor sein geistiges Auge. Richtig Calvin: *Postquam Jesaias de restitutione ecclesiae locutus erat, transit ad Christum, in quo omnia colliguntur. Loquitur de prospero ecclesiae successu, qui cum minime appareret, eos revocat ad suum regem, a quo omnia restituenda sunt eumque exspectari jubet.* Siehe mein Knecht wird wohl regieren; hoch und erhöht seyn und sehr erhaben. Die Propheten verfahren nicht wie die Geschichtschreiber, welche das Frühere dem Späteren vorausgehen lassen, sondern sie führen gleich in *mediam rem* und beginnen oft damit, womit sie endigen sollten. Dies finden wir auch hier; statt mit der Erniedrigung beginnt der Prophet mit der Verherrlichung. Durch das הִנֵּה deutet der Prophet an, dafs sich ihm ein neuer Gegenstand darbietet. Jehovah zeigt gleichsam auf den gegenwärtigen Messias hin, wie dies aus dem folgenden Verse hervorgeht, wo der Messias angeredet wird. Als den Zeitpunct, in welchem sich der Prophet in der inneren Anschauung befindet, hat man den zwischen den Leiden und der Verherrlichung des Messias zu nehmen. Die Verherrlichung wird hier und in dem folgenden meist durch futura, das Leiden durch praeterita bezeichnet. Das Verbum הִשְׂכִּיל hat eine doppelte Bedeutung, weise handeln, und

glücklich seyn, deren Zusammentreffen sich aus der herrschenden Ansicht der Hebräer von dem Causalzusammenhange zwischen Weisheit = Frömmigkeit und Glück, Thorheit = Gottlosigkeit und Unglück erklärt. Die alten Übersetzer haben, hier fast alle die erstere angewandt, (Alex. *συνήσει*. Aq. Symm. *ἐπιστημονισθήσεται*. *Vulg. intelliget. Syr.* ܡܣܬܟܠܐ) und ihnen sind mehrere ältere Ausleger z. B. Joh. H. Michaelis in den bibl. Hal. gefolgt. Die neueren Ausleger dagegen haben nach dem Vorgange des Chaldäers, welcher übersetzt יצלח, *prospere aget*, meist die zweite Bedeutung erwählt, indem sie sich besonders auf den Paralelismus mit dem zweiten Gliede berufen. Man thut aber wohl am besten beide Bedeutungen zu verbinden: er wird wohl regieren, wodurch zugleich die glückliche und die weise Regierung seines Reiches durch den verherrlichten Messias angezeigt wird, der wie gewöhnlich unter dem Bilde eines mächtigen Königes erscheint. In dieser Bedeutung kommt das Verbum unleugbar von dem Messias vor Jerem. 23, 5. Vgl. aufserdem 1 Reg. 2, 3. In dem zweiten Gliede vereinigt der Prophet alle Verba der Hebräischen Sprache, welche Höhe bezeichnen und setzt noch das מְאוֹד hinzu, um die Herrlichkeit der Erhöhung des Messias recht nachdrücklich hervorzuheben.

V. 14. Da dieser Vers enge mit dem 15ten zusammenhängt, so geben wir hier gleich die Übersetzung beider: So wie viele vor meinem Knechte zurückstaunten — also entstellt war sein Antlitz, dafs es kein Menschenantlitz, seine Gestalt, dafs sie keine Menschengestalt mehr war: so wird er viele Heidenvölker besprengen; Könige werden vor ihm ihren Mund verschliefsen; denn was ihnen nie verkündet worden, sehen sie und was sie nicht gehört haben, vernehmen sie. V. 14 enthält den Vordersatz, v. 15 den Nachsatz. Der S.: so wie die Erniedrigung des Menschensohnes die aller-

gröfste war, so wie er von Allen, die ihn in derselben sahen, verabscheut wurde, so wird auch seine Verherrlichung die allergröfste seyn; Völker und Könige werden sich ihm ehrfurchtsvoll unterwerfen. Das כֵּן *sic, adeo* bezeichnet nicht die *Apodosis*, welche erst mit v. 15 beginnt, sondern es bezieht sich auf das vorhergehende Glied; es wird der Grund angegeben, warum viele zurückstaunten und die Worte von כֵּן an bis zu Ende des Verses sind in Parenthese zu setzen. Jehovah wendet sich im Vordersatze mit der Anrede an den Messias — עֶלְיוֹן; im Nachsatze redet er dann wieder von ihm in der dritten Person — יְהוָה und עֶלְיוֹן. Ein solcher schneller Personenwechsel ist überhaupt in den poetischen und prophetischen Schriften sehr häufig; hier ist er aber noch besonders dadurch veranlafst worden, dafs in dem Zwischensatze, der die Ursache des Zurückstaunens angibt, und nicht an den Messias gerichtet ist, die zweite Person nicht gebraucht werden konnte. Das Verbum שָׁמַם mit עַל staunen über jemanden, ob aus Bewunderung oder aus Abscheu, mufs durch den Zusammenhang bestimmt werden. In letzterer Bedeutung wie hier z. B. Jerem. 18, 16. 19, 8. Das Wort מִשְׁחָת eigentlich *nomen*, abzuleiten von שׁחת verderben, *corruptio;* hier aber steht es als *Abstractum pro concreto* Entstellung für entstellt. Die Form ist eigentlich מִקְטָל mit Kametz (vgl. Gesen. Lehrg. p. 494) und das מִשְׁחַת mit Patach ist *stat. constructus*, der aufser dem Genitiv auch vor Präpositionen steht, hier vor מִן, wie Jes. 23, 23. Hos. 7, 5 und öfter (vgl. Gesen. Lehrg. p. 679.) Das מִן in מֵאִישׁ und מִבְּנֵי אָדָם fafst man am befsten negativ oder privativ auf und nimmt dann dabei eine Auslassung des Infinitivs הֱיוֹת an. Sein Antlitz ist entstellt von dem Antlitze eines Mannes d. h. so dafs es kein Antlitz eines Menschen mehr ist und seine Gestalt, dafs sie keine menschliche mehr ist. Das מִן häufig durch: so dafs nicht aufzulösen. So Jerem. 23, 1: er hat

dich verworfen, מִמֶּלֶךְ vom Könige d. h. dafs du nicht König bist. Jerem. 2, 25: halt ab deinen Fufs מִיָּחֵף, dafs er nicht blofs sey. Jes. 7, 8 מֵעָם, so dafs es kein Volk mehr ist, מֵעִיר, so dafs es keine Stadt mehr ist. (vgl. Gesenius p. 786. *Storr observationes ad analogiam et syntaxin p.* 253. Ewald, Gramm. p. 599.) Vollständig würde der Satz lauten. כֵּן מִשְׁחַת מֵרְאֵהוּ מִהְיוֹת מַרְאֵה אִישׁ וְתֹאָרוֹ מִהְיוֹת תֹּאַר אָדָם. Es ist aber den Hebräern gewöhnlich in Vergleichungen, wenn dieselbe Sache zweimahl genannt werden müfste, sie zum zweitenmahle auszulassen; zu vgl. z. B. Ps. 18, 34. Ps. 110, 3 und andere Beispiele bei Schnurrer *dissertationes philologicae p.* 169 und bei Lowth *de s. poesi Hebraeorum p.* 207 *ed. II Gött.* Wenn eine Sache ganz ausgeartet und entstellt ist, so pflegen die Hebräer zu sagen, sie sey nicht, was sie sey. Ganz parallel unserer Stelle ist z. B. Ps. 22, 7: „ich bin ein Wurm und kein Mensch;" zu vgl. ferner Deut. 32, 21 לֹא עָם ein Volk, das nicht den Namen eines Volkes verdient, *gens contemtissima.* Jes. 55, 2 לֹא לֶחֶם, *panis vilis*, und endlich Cap. 53 v. 3. Viele Ausleger nehmen das מִן comparativisch in der Bedeutung *prae*, vor. Sie lösen den Satz also auf: כֵּן מִשְׁחַת מֵרְאֵהוּ מִמַּרְאֵה אִישׁ וְתֹאָרוֹ מִתֹּאַר בְּנֵי אָדָם. Sein Antlitz war entstellter, als das eines Mannes u. s. w. Allein es fällt in die Augen, dafs die erstere Erklärung einen weit stärkeren und daher angemesseneren Sinn gibt. Das תֹּאָרוֹ steht für das regelmäfsige תָּאֳרוֹ ebenso wie Jes. 1, 31 פֹּעֲלוֹ f. פָּעֳלוֹ (vgl. Gesenius p. 571.). — In dem אִישׁ und בְּנֵי אָדָם finden mehrere Ausleger, wie Jahn, eine Steigerung und einen Gegensatz. אִישׁ soll nämlich die Vornehmen und בְּנֵי אָדָם die Geringen bedeuten. Allein obgleich dieser Gegensatz allerdings zuweilen unläugbar statt findet, so würde er doch hier offenbar den Sinn sehr schwächen und man mufs daher annehmen, dafs die beiden Ausdrücke hier, wie oft, ganz synonym

stehen. Was nun den Sinn der ganzen Parenthese betrifft, so bemerken die Ausleger mit Recht, dafs man die Entstellung des Antlitzes und der Gestalt nicht blos auf die körperliche Entstellung des Messias beziehen, sondern sie zugleich bildlich und uneigentlich auffassen müsse. Nach v. d. Palm liegt das Bild eines Kranken zu Grunde, der durch eine schwere Krankheit ganz entstellt ist. So wie seine Bekannten erschrecken, wenn sie ihn sehen, so entsetzte man sich vor dem Anblicke des Messias. Luther: „Der Prophet redet nicht von der Gestalt Christi seiner Person nach, sondern von der politischen und königlichen Gestalt eines Regenten, der ein irdischer König werden soll und nicht in königlicher Gestalt einhergeht, sondern als der geringste Knecht aller Knechte, so dafs man keinen verachteteren Menschen als ihn in der Welt gesehen hat." Allein darin irren die meisten Ausleger, dafs sie den bildlichen Ausdruck einzig und allein auf die Niedrigkeit und Geringheit des Messias, und nicht zugleich auf seine Leiden beziehen. So schon Hieronymus *t. IV p.* 1 *p.* 612 *ed. Vallarsi. t. V ed. Francof.*: „*non quo formae significet foeditatem, sed quo in humilitate venerit et paupertate*", und Martini, dem die neueren Ausleger, wie gewöhnlich folgen: „*sententia loci non proprio sensu ad vultus foeditatem, sed ad conditionem externam universam tenuem, vilem et abjectam referenda.*" Dafür ist der Ausdruck viel zu stark. Auch wird hier ja ein *Compendium* des Nachherigen gegeben und man sieht nicht ein, warum hier grade nur auf das Geringere Rücksicht genommen werden sollte. Passend Calvin: „*Sic prodiit in mundum, ut passim contemtibilis esset. Delituit ejus gloria sub humilitate carnis. Atque haec causa stuporis fuit, quod sine ullo splendore inter homines versaretur, nec redemtorem eo statu et habitu venturum Judaei existimarent. Cum ad crucem ventum esset, illic longe plus stuporis fuit.*" Und v. d. Palm: „*Wie kunnen deze uitdrukkingen niet geheel verklaren van de unanzienlicke geringheid en armoede*

onzes Verlossers; wij moeten hem ons voorstellen in zijn lijden, en onder hetzeloe, in de verschrikkelijkste versmading en ellende, en dan kunne wij de sterke gezeyden van den Profeet wettigen." Die Niedrigkeit und das Kreuz Christi war den Juden ein Ärgernifs 1 Cor. 1, 23 und bleibt es noch jetzt für Viele.

V. 15. Das Verbum נָזָה bedeutet an allen den zahlreichen Stellen, wo es vorkommt: besprengen. Es wird gebraucht von der Handlung des Hohenpriesters, welcher jährlich zur Erhaltung der Vergebung für das Volk das Blut gegen die Bundeslande sprengen mufste Lev. 4, 6. 16, 18. 19, von der Besprengung des geheilten Aussätzigen Lev. 14, 7 u. a. a. St., und von der Besprengung des Unreinen mit geweihtem Wasser. Die Folge dieser Besprengungen war die Wiedererlangung der äufseren theokratischen Reinheit; zu vgl. die angef. St. Es ist nun aber im A. T. sehr gewöhnlich, dafs die geistige und innere Reinigung und Entsündigung geschildert wird mit Bildern und Ausdrücken entnommen von den äufseren Reinigungen und Entsündigungen, was um so natürlicher ist, als die letzteren neben ihrem Hauptzwecke, den Nebenzweck hatten das Geistige zu symbolisiren. So spielt z. B. Ezechiel Cap. 36, 5 an auf den Gebrauch, die zu Reinigenden mit geweihtem Wasser zu besprengen: „Und ich will reines Wasser über euch sprengen, dafs ihr rein werdet. Von aller eurer Unreinigkeit und von allen euren Götzen will ich euch reinigen." Auf denselben Gebrauch spielt David an Ps. 51 v. 9: „Entsündige mich mit Isop (vgl. die angef. St. Lev. 14), dafs ich rein werde." Diese Paralelstellen berechtigen vollkommen, dem Verbo נָזָה auch hier die Bedeutung: reinigen, entsündigen, zu geben. Bestätigt wird diese Erklärung durch dasjenige, was v. 3 — 10 von der Sühnung fremder Sünden durch das Leiden und den Tod des Knechtes Gottes gesagt wird; ganz besonders aber durch das: „wenn er ein Schuldopfer dargebracht hat" v. 10 und durch

das יַצְדִּיק, „er wird rechtfertigen oder entsündigen," v. 11, was diesem Ausdrucke genau entspricht. Unter den ältern Übersetzern folgen dieser Erklärung der Syrer, welcher hat ܢܙܝܕ und die *Vulg. asperget*, was Hieronymus erklärt: *ipse asperget gentes multas, mundans eas sanguine suo et in baptismate dei consecrans servituti*, bei welcher Erklärung der Ausdruck zu speciell gefafst ist. Dieser Erklärung folgten die Verfasser des N. T., wenn sie mit Beziehung auf diese Stelle von einem ῥαντισμὸς τοῦ αἵματος Christi reden; cf. 1 Petri 1, 2 Hebr. 12, 24. Sie war überhaupt unter den christlichen Auslegern die herrschende. (Luther, Vitringa, Dathe, Kocher, Jahn u. A.) Nach dem Vorgange von Schröder *(observationes selectae ad origines Hebraeas cap. VIII* §. 10*)* haben neuere Ausleger (Martini, Rosenmüller, Gesenius, Winer) dagegen bemerkt: 1) dafs das Verbum dann nicht mit dem Accusativ, sondern, wie an den übrigen Stellen, mit עַל der zu besprengenden Sache construirt werden müsse. Allein wie sich überhaupt hinsichtlich der Construction der Verba im Hebräischen die gröfste Abweichung findet, wie z. B. gleich v. 1 des f. Cap. das Verbum גָּלָה mit עַל construirt wird, das sich sonst immer mit לְ und אֶל verbunden findet, so ist es besonders häufig, dafs ein sonst mit dem Accus. construirtes Verbum mit einer Präposition construirt wird, und so umgekehrt. Ein auffallendes Beispiel haben wir gleich Cap. 53 v. 11, wo das sonst immer mit dem Accus. construirte Verbum הִצְדִּיק mit לְ construirt wird. Bei dem Verbo נָזָה wird die Construction mit dem Accusativ auch durch eine geringe Umbiegung der Bedeutung erklärlich. Mit עַל construirt bedeutet das Verbum sprengen, mit dem Accus. besprengen. Diese Umbiegung aber hat die Analogie anderer Sprachen für sich. In dem verwandten Äthiopischen Dialecte wird das dem Hebr. נָזָה entsprechende ንዝሐ von Besprengung der Sachen und Personen ge-

braucht. Vgl. Hebr. 9, 19. 11, 28. Ps. 51, 9. Im Lateinischen sagt man: *spargere aquam* aber auch *spargere corpus aqua, aspergere quid alicui*, aber auch *re aliquem, conspergere, perspergere, respergere quem.* „*Id cur non potius Hebraeis liceat*, bemerkt Kocher, *quibus compositorum defectum per varios usus verba simplicia sarciunt.*" Man bemerkt 2) gegen diese Erklärung: der Zusammenhang spreche dagegen; der Gegensatz gegen שֹׁמֵם lasse etwas dem Entsprechendes erwarten. Allein grade nach dieser Erklärung findet der passendste Gegensatz statt. Niemand wird von dem Messias entsündigt, der sich nicht von ihm entsündigen lassen will. Niemand aber will sich von ihm entsündigen lassen, der nicht sein ganzes Vertrauen auf ihn setzt und ihn als seinen König und Herrn anerkennt. Der Verachtung und dem Abscheu also, mit dem die Juden vor dem erniedrigten Messias zurückstaunten, wird das gläubige, demüthige Vertrauen entgegengesetzt, mit dem die Heiden sich dem verherrlichten nahten. Auch mit dem zweiten Gliede: „Könige werden vor ihm ihren Mund verschliefsen," findet dann der passendste Paralelismus statt. Auf ganz gleiche Weise wird Cap. 53 v. 11 als Belohnung, welche der verherrlichte Knecht Gottes erhalten soll, angeführt, dafs er viele gerecht machen werde. Man sagt 3): „Sollte besprengen soviel seyn, als mit Blut entsündigen, so dürfte die Materie der Reinigung nicht fehlen. Wollte man dagegen einwenden, dafs das Nomen Blut, aus dem gewöhnlichen Gebrauche des Verbi von der Reinigung mit Blut leicht ergänzt werden könne, so würde dieser Einwand deshalb ungültig seyn, weil die Reinigung nicht blofs mit Blut, sondern auch mit Wasser und Öl geschah." Dieser Grund trifft auf jeden Fall nicht unsere Erklärung, sondern höchstens nur die, welche in dem יַזֶּה speciell die Entsündigung durch das Blut Christi finden. Nimmt man das Verbum in der allgemeinen Bedeutung entsündigen, so kann das Bild zugleich von den Besprengungen mit Blut und mit Wasser entnommen seyn und es ist nicht

nothwendig, dafs die Materie hinzugesezt werde; vgl. Ps. 51 v. 9, wo bei dem: reinige mich, dafs ich rein werde, ebenso wenig die Materie hinzugesetzt wird. Treffend umschreibt v. d. Palm: *Doch dardoor werd hij veler Volker Preester*, und erklärt: *besprengen is een priesterlijk Werk, en Jesus is hier de groote Hogepriester der gansche Wereld, die haur reinigt en verzoent.* Vgl. Ps. 110 v. 4.

Die neueren Ausleger haben den Hebräischen Sprachgebrauch verlassend, mehrere Erklärungen aus dem Arabischen zu geben versucht. Martini, Rosenmüller und Gesenius vergleichen das Arab. نزا = נזה, springen. Martini trägt diese Erklärung noch mit grofser Schüchternheit und mit dem Gefühle der Unsicherheit vor: *„Quae vero de sensu lectionis receptae יַזֶּה ipse jam, quamquam timide, in medium prolaturus sum, ea quantum absint ab interpretatione justa et certa ipse satis sentio."* Er entschuldigt seinen Versuch nur damit: dafs die recipirte Erklärung aus den schon angegebenen Gründen unstatthaft sey. Nach Rosenmüller und Gesenius nun soll: „er wird springen machen viele Völker" s. v. seyn als: er wird mit Freude erfüllen. Sie führen dafür an, dafs das Verbum نزا bei Golius unter andern die Bedeutung: *exultavit prae hilaritate*, habe, die aber bis jetzt durch keine Stelle eines Arabischen Schriftstellers gesichert worden ist. Noch weiter geht Martini. Er beruft sich darauf, dafs bei den Orientalen die Verba, welche eine bestimmte Gemüthsbewegung bezeichnen, häufig auch auf alle übrigen übertragen werden. So meint er sey das Verbum auch zur Bezeichnung der Wirkungen des Schreckens, der Bestürzung und Bewunderung gebraucht worden. Er übersetzt: *eos sacro quodam horrore percellet suique reverentiam animis eorum infiget*, und kommt also, obgleich auf falschem Wege, der Bedeutung nahe, welche wir dem Verbo נָזָה vindizirt haben. Was ihn bewog noch weiter zu gehen als Gesenius und Rosenmüller, war unstreitig das Gefühl, dafs die Erklärung: „er wird vor Freude springen machen,"

bei welcher diese stehen bleiben, einen unpassenden Sinn gibt. Gegen diese Erklärungen spricht, aufser den schon für die recipirte Erklärung angeführten Gründen, dafs man nie, und am allerwenigsten bei einem so häufig vorkommenden Worte, den gesicherten Hebräischen Sprachgebrauch verlassen darf, ohne dafs ein zwingender Grund vorhanden ist (vgl. Schelling von dem Gebrauche der Arab. Sprache p. 71 sqq.), ein Satz, den die neuesten Vertheidiger dieser Erklärung selbst in der Theorie festhalten, und durch dessen practische Anwendung sie sich sonst grofse Verdienste um die gründliche Auslegung des A. T. erworben haben. Man hat sich wohl zur Vertheidigung dieser Erklärung auch auf die Alexandriner berufen wollen, welche übersetzen: οὕτω θαυμάσονται ἔθνη πολλὰ ἐπ' αὐτῷ. Allein schon Martini bemerkt: *in loco obscuro per ingenii felicitatem sensum utcunque conjectando assequi studebant.*"

Die Redensart: קִפְצוּ פֶה, den Mund zuschliefsen, ist ebenso wie die verwandte: die Hand auf den Mund legen, Bezeichnung der demüthigen, ehrfurchtsvollen Unterwerfung. In Gegenwart eines Mächtigeren wagt man es nicht zu reden. Vgl. Hiob 29, 9. Ps. 107, 42. Ezech. 16, 63. Micha 7, 16. Der Grund dieser demüthigen Unterwerfung wird in dem zweiten Theile des Verses angegeben. Die Heidenvölker (dafs von diesen die Rede sey, geht theils aus den Ausdrücken, גּוֹיִם und מְלָכִים, theils aus der Paralelstelle Cap. 53 v. 11. 12 hervor) werden die Kunde vernehmen von der wunderbaren Erhöhung des grofsen Knechtes Gottes, und das ihnen früher nie, wie den Juden kund gethane Geheimnifs der durch ihn bewirkten Erlösung. Theodoret *opp. t. II p. 357 ed. Hal.*: Οἱ γὰρ τὰς προφητικὰς οὐ δεξάμενοι προρρήσεις, ἀλλὰ τοῖς εἰδώλοις δουλεύοντες, ὄψονται διὰ τῶν κηρύκων τῆς ἀληθείας τοῦ κηρυττομένου τὸ κράτος καὶ γνώσονται αὐτοῦ τὴν δύναμιν. Hieronymus: *Principes seculi, qui non habuerunt legem et prophetas, et quibus de eo non fuerit nuntiatum, ipsi videbunt*

et

et intelligent. In quorum comparatione Judaeorum duritia reprehenditur, qui videntes et audientes Jesaiae in se vaticinium compleverunt. Ähnlich Calvin: *Judaei aliquid audierant de Christo ex lege et prophetis, sed gentibus penitus ignotus erat. Unde sequitur, haec verba proprie ad gentes pertinere.* Von den beiden möglichen Erklärungen: „diejenigen, welchen es nicht verkündet worden, haben es gesehen" u. s. w. und „dasjenige, was ihnen nicht verkündet worden, haben sie gesehen," ist die letztere die ohne Zweifel vorzüglichere und von allen alten Übersetzern, die Al. ausgenommen, angenommen. Die LXX und nach ihnen Paulus Röm. 15, 21: οἷς οὐκ ἀνηγγέλη περὶ αὐτοῦ, ὄψονται, καὶ οἱ οὐκ ἀκηκόασι, συνήσουσι. Das Verbum רָאָה, sehen, steht nicht selten für vernehmen, erfahren überhaupt, geschehe es nun vermittelst der andern Sinne, oder vermittelst des Geistes. Vgl. z. B. Jerem. 24: „Hast du nicht gesehen, was dieses Volk redet." Kohel. 1, 16: „Mein Herz hat viel Weisheit und Kenntnifs gesehen."

Cap. 53 v. 1.

Ehe der Prophet v. 13 — 15 des vorigen Cap. ausführend die Schilderung von des Messias stellvertretendem Leiden beginnt, klagt er über den durch die tiefe Erniedrigung des Messias herbeigeführten Unglauben eines grofsen Theiles der Menschen und zwar vorzugsweise, wie v. d. Palm richtig bemerkt, der Juden, da ja die gläubige Unterwerfung eines grofsen Theiles der Heidenvölker schon im vorigen Verse verkündet worden. Den Sinn gibt treffend Calvin an: *Propheta hic veluti in medio orationis cursu resistit. Si quidem cum antea nomen Christi ubique promulgandum atque ignotis gentibus patefaciendum esse diceret: interea vero tam humile futurum, ut haec fabulosa videri possent, abrumpit sermonem suum, atque exclamat: neminem ista crediturum. Simul*

dolorem suum exprimit, quod tam increduli sint homines, ut salutem suam rejiciant. — — Nec tantum de se uno loquitur, sed veluti is, qui sustinet personam omnium doctorum. — Neque sui temporis homines tantum comprehendit Jesaias, sed posteros omnes, usque ad finem mundi: nam quamdiu exstabit Christi regnum, hoc impleri necesse erit. Quamobrem fideles adversus tale scandalum, hoc testimonio muniri debent. — Wer glaubt unserer Predigt und der Arm Jehovahs, wem wird er offenbar? Zwar redet der Prophet, jedoch schliefst er alle Verkünder der Botschaft von dem Messias mit ein. Dafs er blos seine Mitpropheten, welche den zukünftigen Erlöser abgezeichnet hatten, mit einschliefse, braucht man nicht mit Hieronymus, v. d. Palm u. A. anzunehmen, da ja der Prophet leicht voraussehen mufste, dafs die gleiche Ursache auch den allgemeinen Eingang der Botschaft von dem erschienenen Messias hindern werde und daher ihre Verkünder mit einschliefsen konnte. Auf die letzteren wird der Vers bezogen Joh. 12, 38. Röm. 10, 16. Die Frage ist nicht ganz verneinend, sondern sie drückt nur die Verwunderung aus über die geringe Zahl der Gläubigen, oder vielmehr der Prophet, dessen geistiges Auge grade auf die grofse Anzahl der Ungläubigen fällt, übersieht in dem Augenblicke die andere Seite, und drückt in seinem Schmerze dasjenige als allgemein aus, was nur bei einem grofsen Theile statt fand. — Das Wort שְׁמוּעָה eigentlich als foem. partic. pass.: das Gehörte, dann als Nomen: die Rede; so Cap. 28, 19 und ebenso das Griechische ἀκοή Röm. 10, 16. Gal. 3, 2. 1 Thess. 2, 13. Nach dieser Erklärung ist das suffixum activisch zu nehmen. So der Chaldäer מַן הֵימִן לִבְסוֹרְחָנָא „wer glaubt unserer Verkündung?" Mehrere, wie Martini, Jahn, Rosenmüller, nehmen das suffixum passivisch: unserem Gehörten, d. h. dem was wir hören. Martini will mit Berufung auf Numer. 24, 4. Jes. 21, 10. 25, 22. Habac. 3, 2, dafs dies so viel sey, als: dem, was uns von Gott offenbart wird. Jahn übersetzt: *quod a nobis auditur fere incredibile est.*

Er geht davon aus, dafs die Redenden in diesem Verse dieselben seyn müssen, welche in dem folgenden reden, dafs man ohne Grund annehme, dafs in diesem Verse die Verkünder der Botschaft auftreten, in dem folgenden Verse diejenigen, welchen sie verkündigt wird. Allein dieser Grund ist deshalb nicht beweisend, weil auch nach unserer Erklärung kein eigentlicher Wechsel der Personen statt findet, sondern in beiden Versen der Prophet redet, nur mit dem Unterschied, dafs er sich im ersten Verse zu den Verkündern der Botschaft zählt, im zweiten Verse zu demjenigen Theile des Volkes, welcher aus der Verherrlichung des Messias die wahre Bedeutung seiner Leiden erkannt hat. — Der Arm, als Sitz der Kraft steht häufig als Bezeichnung der Kraft selbst. Vgl. z. B. Jerem. 17, 5. Hiob 22, 8. 2 Chron. 32, 8. Der Arm Jehovahs ist demnach Bezeichnung der göttlichen Allmacht. Vgl. Cap. 59 v. 16. Deuter. 4, 34. 5, 15. 26, 8. Der Sinn des zweiten Gliedes also: wer erkennt wohl die herrlichen Äufserungen der göttlichen Allmacht, welche sich in der Sendung des Messias offenbaren werden. Martini: *quae pro virtute sua omnipotenti, incomprehensibili illa, neque ingenio humano penetranda olim perfecturus est Jehovah, quis demum intelligat?* Die Allmacht Gottes wird demjenigen offenbar, welcher der Predigt von dem Messias glaubt. Denn die Sendung Christi selbst, die Wunder die er verrichtete, seine Auferstehung und Verherrlichung sind die gröfsten Erweisungen der göttlichen Allmacht. Dagegen geht der Unglaube an Christum aus von einem Zweifel an der göttlichen Allmacht, indem man das Eintreten einer übernatürlichen Causalität nicht zugeben will. Etwas anders und mehr mit Festhaltung des Bildes, jedoch matter, erklärt Jahn: *Cui brachium operantis revelatur, is conspicit operantem et cognoscit, cujus sit opus. Sensus itaque est, quis perspicit esse opus Jehovae.* — Dafs das sonst immer mit אֶל und לְ construirte Verbum גָּלָה hier mit עַל construirt wird, scheint nicht ohne Ursache zu seyn. Es scheint dadurch angedeutet zu wer-

den, dafs die Offenbarung von oben her geschehen mufs. — Als Beweis, zu welchen gezwungenen Erklärungen des Einzelnen die Nichtmessianischen Erklärer ihre Zuflucht nehmen müssen, führen wir hier noch die Rosenmüllersche Erklärung des ganzen Verses an. Nach seiner Hypothese, dafs die Heidenvölker hier redend eingeführt werden, umschreibt er das erste Glied: hätten wir es blos gehört, nicht gesehen, so würde es Niemand von uns geglaubt haben, und statuirt also eine in dem Texte gar nicht einmahl angedeutete Ellipse. Bei dem: wem ist der Arm Jehovahs offenbart, ergänzt er ganz willkührlich: כְּמוֹ עָלֵינוּ und umschreibt: *cui tale Jovanae potentiae documentum unquam innotuit, quale nos jam videmus in admiranda hac populi Hebraei vicissitudine?*

V. 2. Nach v. d. Palm soll der Prophet v. 1 der Juden Unglauben rügen. Dann sollen v. 2. 3 die Juden redend eingeführt werden und die Gründe angeben, warum sie diesen Erlöser nicht annehmen konnten. In der ersten Hälfte des 4ten Verses soll der Prophet diese Bedenken heben. Die zweite Hälfte soll die Antwort der Juden enthalten. Von v. 5 an soll der Prophet ununterbrochen fortreden. Allein zu der Annahme eines solchen Wechsels der Personen ist im Texte kein hinreichender Grund vorhanden. Es sind ja offenbar dieselben, welche v. 4 sagen, der Knecht Jehovahs habe ihre Krankheiten und Schmerzen getragen und sie haben ihn für einen von Gott geschlagenen gehalten. Weit einfacher ist die Annahme, dafs v. 2 sqq. der Prophet mit Einschlufs des besseren Theiles des Volkes rede. Diese, zur Erkenntnifs und zum Glauben gelangt, geben hier die Ursachen ihres früheren Unglaubens an. Sie hatten einen Erlöser in allem äufseren Glanze und in aller Herrlichkeit erwartet, einen siegreichen König. Und nun sehen sie ihn statt dessen arm, elend, gering, leidend, mifshandelt. — Er schofs auf vor ihm wie ein Reis, wie ein Wurzelschöfsling aus dürrem Lande; er hatte keine Gestalt noch Schöne, dafs wir auf ihn gesehen, kein Anse-

sehen, dafs wir sein begehrt hätten. Es bezieht sich dieser Vers auf die Niedrigkeit des Messias vor seinem Leiden. Das מֵאֶרֶץ צִיָּה im zweiten Gliede mufs auch bei dem ersten Gliede hinzugedacht werden. Das Wort יוֹנֵק eigentlich Säugling, dann ebenso wie das femin. יוֹנֶקֶת, metaphorisch Sprösling. „*qui succo radicis, quasi lacte alitur.*" Das suffixum in לְפָנָיו beziehen mehrere Ausleger auf das Volk. So Joh. H. Michaelis in den bibl. Hal.: *coram illo populo superbo et incredulo, opinione regni mundani, quod Messias erigere deberet, fascinati, ut brachium dei in Christo exertum, non videat nec agnoscat.* Dies ist aber gewaltsam, da עַם nicht vorhergeht. Es mufs nothwendig auf das unmittelbar vorhergehende יְהוָה bezogen werden. Vor Jehovah d. h. von Jehovah beachtet, ihm bekannt, obgleich der Welt unbekannt. Der Prophet deutet dadurch beiläufig auf die Ursache der Niedrigkeit hin. Das לְפָנַי drückt zuweilen coram mit dem Nebenbegriffe der Fürsorge aus: vgl. Hiob 8, 16: „er ist grün vor dem Sonnenschein" f. *sole adjuvante.* So Martini: *praesente h. e. moderante atque gubernante Jehovah,* ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. Das Wort שֹׁרֶשׁ Wurzel, bezeichnet hier wie Cap. 11, 10 synekdochisch: den aus der Wurzel hervorschiefsenden Stamm oder Schöfsling. Ein Reis, das an einem dürren Orte hervorwächst, ist unansehnlich und kümmerlich. Durch die Vergleichung mit einem Wurzelschöfsling scheint hingedeutet zu werden auf den Ursprung des Messias aus einer Familie, die einst einem stolzen Baume gleich an Erhabenheit und Herrlichkeit, nun in Niedrigkeit versunken war; zu vgl. Cap. 11, 1, wo der Messias ein Wurzelschöfsling Isais genannt wird. So wie der Messias hier in Bezug auf den Stand der Erniedrigung mit einem schwachen unansehnlichen Reise verglichen wird, so wird er Ezech. 17 v. 23 in Bezug auf den Stand der Verherrlichung mit einem hohen herrlichen Cederbaume verglichen, unter dem alle Vögel des Himmels wohnen werden. Die Juden

erwarteten, dafs er gleich von Anfang an also erscheinen werde, und da er nicht so erschien, verachteten sie ihn. תֹּאַר Gestalt und מַרְאֶה Aussehen, f. schöne Gestalt und schönes Aussehen; vgl. 1 Sam. 16, 18 אִישׁ תֹּאַר, ein Mann der Gestalt, f. ein schöner Mann. Das ן vor וְנַרְאֵהוּ und וְנַחְמְדֵהוּ ist beide Mahle durch dafs zu übersetzen. Treffend Symmachus: οὐκ εἶδος αὐτῷ οὐδὲ ἀξίωμα, ἵνα εἴδωμεν αὐτὸν, οὐδὲ θεωρία, ἵνα ἐπιθυμηθῶμεν αὐτόν. Mehrere Ausleger, wie J. H. Michaelis, nehmen beides als Frage, in der die Juden ihre Berechtigung zur Verwerfung des Messias angeben sollen: „er hatte keine Gestalt und wir sollten auf ihn sehen, keine Schöne und wir sollten sein begehren?" Sie berufen sich auf Stellen wie Cap. 37 v. 11. 1 Sam. 25, 11, wo ebenfalls auf das ן eine Frage folgt. Allein da die Redenden schon zum Glauben an den Messias gelangt sind und hier nur den Grund ihres früheren Unglaubens angeben, so ist eine solche leidenschaftliche Frage in ihrem Munde unpassend. Das Verbum רָאָה ansehen, der Aufmerksamkeit für werth halten. Ebenso emphatisch im Arabischen رأى, im Syr. חזא. Die Bedeutung *videre cum delectatione* hat das Verbum רָאָה nur, wenn es mit בְּ construirt wird. Die Gestalt, die Schöne des Messias sind nicht sowohl auf seine Leibesgestalt zu beziehen, als auf seine ganze Erscheinung in Niedrigkeit. Calvin: *Non solum de Christi persona haec intelligi debent, qui mundo contemtibilis et ignominiosae tandem morti adjudicatus est, sed de toto regno, cujus nulla in oculis hominum forma, nullus decor, nulla magnificentia fuit.* In der Geschichte der Gemeinde wiederholt sich die Geschichte des Stifters. Wie hier, so dort durch Niedrigkeit und Leiden, zu Herrlichkeit und Freuden.

V. 3. Er war verachtet und der allerunwertheste unter den Menschen, ein Schmerzensmann und ein Vertrauter der Krankheit; er war wie einer vor dem man das Gesicht verhüllt; wir verachteten ihn

und achteten ihn nicht. Von dem niedrigen Zustande des Messias überhaupt geht der Prophet auf seine Leiden über. Das חָדַל אִישִׁים wird von mehreren Auslegern übersetzt: verlassen von Menschen. Sie berufen sich auf Hiob 19 v. 14, wo das Verbum חָדַל von Freuden gebraucht wird, welche den Unglücklichen verlassen. Allein das חָדֵל müfste nach dieser Erklärung passive stehen, da es sonst nur active vorkommt. Aufserdem bemerkt noch Martini treffend dagegen: *Sic vis sermonis, quae augeri debebat, imminueretur, contra morem Hebraeorum poetarum, qui ita verba synonyma conjungere amant, ut posterius priori paulo sit gravius.* Die Mattigkeit des Sinnes mufs auch Jedem auffallen. Nach Martini und Mehreren andern soll חָדֵל gradezu bedeuten: gering, schmachvoll, verachtet. Das אִישִׁים soll ebenso gut zu נִבְזֶה, als zu חָדֵל gehören und dazu dienen den Superlativ auszudrücken: der verachtete und schmachvolle der Menschen f. der allerverachteste und schmachvollste unter den Menschen. (Vgl. Ps. 22 v. 7 בְּזוּי עָם. Prov. 15, 20 כְּסִיל אָדָם. Gesen. Lehrg. p. 692. b.) Allein das חָדֵל kommt nie in der ihm beigelegten Bedeutung vor. Am sichersten vergleicht man Ps. 39, 5: „Herr lehre mich doch kennen das Ziel meiner Tage, lafs mich wissen מֶה חָדֵל אָנִי, wann ich aufhören werde", nämlich zu leiden und zu leben. חָדֵל ist demnach, der aufhört etwas zu thun oder zu seyn. חָדַל אִישִׁים der aufhörende der Menschen, der welcher aufhört ein Mensch zu seyn oder unter die Menschen zu gehören = der allerunwertheste unter den Menschen, so dafs diese Erklärung dem Sinne nach, jedoch nicht grammatisch, mit der von Martini übereinkommt. Eine Bestätigung erhält sie aus Cap. 52 v. 14 und den dort angeführten Stellen. Sie findet sich auch bei Abenesra, welcher umschreibt חדל להחשב עם אנשים, *desiit hominibus accenseri*, und bei den meisten alten Übersetzern. So die Alex.: τὸ εἶδος αὐτοῦ ἄτιμον καὶ

ἐκλεῖπον παρὰ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων. Symm.: ἐλάχιστος ἀνδρῶν. Die Vulg.: *novissimus virorum*, Syr. ܡܟܝܟܐ ܕܒܢܝܢܫܐ. — אִישׁ מַכְאֹבוֹת, der Mann der Schmerzen, der welcher die Schmerzen gleichsam als sein Eigenthum besitzt. So Prov. 29, 1. אִישׁ תּוֹכָחוֹת ein Mann der Züchtigungen, einer der häufig gezüchtigt wird, die Züchtigungen gleichsam zum Eigenthum besitzt. Symm.: ἀνὴρ ἐπίπονος. — Das יְדוּעַ חֹלִי erklären die Ausleger meist durch: „bekannt, ausgezeichnet durch Krankheit" f. auf seltene Weise damit belegt. Martini: *exemplum sive monimentum insigne hominis ignominia injuriisque affecti.* So unter den alten Übersetzern Symm.: γνωστὸς νόσῳ. Allein weit passender und dem Paralelismus angemessener ist eine andere Erklärung: ein Bekannter der Krankheit f. ein Vertrauter der Krankheit, einer der mit der Krankheit gleichsam einen Freundschaftsbund geschlossen, entsprechend dem Schmerzensmann. Das יָדוּעַ wird dann ganz in seiner gewöhnlichen Bedeutung genommen. (Vgl. Deut. 1 v. 13. 15. Ebenso das Part. Pü. Hiob 19, 14.) So erklärten schon die alten Übersetzer, von denen man fälschlich voraussetzt, dafs sie statt des Partic. Pa. das Part. act. gelesen haben. Alex.: εἰδὼς φέρειν μαλακίαν. *Vulg.: sciens infirmitatem.* Syrisch ܝܕܥ ܟܘܪܗܢܐ. Sie lösen nur die zu Grunde liegende Personification der Krankheit auf. Da das Part. Pa. hier in seiner eigenthümlichen Bedeutung genommen werden kann, so braucht man sich nicht einmahl darauf zu berufen, dafs es oft gradezu f. das Partic. act. gebraucht werde, z. B. אֲחֻזֵי, *tenentes,* Cant. 3, 8. בָּטוּחַ *confidens* Ps. 112, 7. זָכוּר *recordans* Ps. 103, 14. (Vgl. die Beispiele bei Michaelis, *lumina Syriaca* §. 26.) Das Wort חֹלִי, hier wegen des Accentes mit Cholem, sonst חֳלִי, bezeichnet nicht blos eine durch die gewöhnlichen natürlichen

Ursachen erfolgende Krankheit, sondern es wird auch auf die Verwundung übergetragen. Vgl. 1 Reg. 22, 34. Jerem. 6, 7. 10, 19. Es könnte daher auch hier Wunden bezeichnen. Vgl. v. 5 מְחוֹלָל, durchbohrt. Allein besser nimmt man an, dafs die Krankheit hier und in dem folgenden bildliche Bezeichnung schwerer Leiden des Leibes und der Seele sey. So öfter z. B. 1, 4 — 6. Ezech. 33, 10. Ps. 103, 3. Nicht ohne Grund vermuthen Koppe und Ammon, dafs das Bild namentlich vom Aussatze entnommen sey, der nicht nur eine der furchtbarsten Krankheiten war, sondern auch vorzugsweise als göttliche Strafe betrachtet wurde. Daraus erklärt sich Manches in dem folgenden. — Die Worte וּכְמַסְתֵּר פָּנִים מִמֶּנּוּ werden auf verschiedene Weise erklärt. Am besten nimmt man das מַסְתֵּר als Substant., gebildet aus dem Participio in Hiphil (vgl. Ges. Lehrg. p. 496) in der Bedeutung Verbergung: er war wie Verbergung des Angesichtes vor ihm d. h. wie eine Sache oder Person, vor der man das Angesicht verhüllt, weil man ihren Abscheu erregenden Anblick nicht ertragen kann. Das suff. in מִמֶּנּוּ bezieht sich dann nicht auf den Knecht Gottes, sondern auf die verglichene Sache. Dieser Erklärung folgt Martini, nur dafs er zugleich den Satz mit dem folgenden verbindet: *Sicuti rem, a qua faciem avertunt, ita cum fastidio eum sprevimus.* Die meisten Ausleger nehmen das מַסְתֵּר als Partic. in Hiph. für מַסְתִּיר. Dagegen mufs jedoch bemerkt werden, dafs diese Form mit Zere niemals im Sing. mascul., obgleich einige Mahle im Sing. fem. und öfter im Plur., jedoch wohl nur in dem späteren aramaisirenden Sprachgebrauche vorkommt. Vgl. Gesen. Lehrg. §. 94, 8. Die Worte werden dann auf verschiedene Weise erklärt. 1) Einige übersetzen: „er war wie einer der sein Angesicht vor uns verbirgt", so dafs das suff. in מִמֶּנּוּ, nicht das suff. der 3 singul., sondern der 1 plural. seyn soll. So die LXX, Vulg. Chald. Aquila, Jarchi, v. d. Palm, Jahn. Diejenigen, welche also erklären, finden hier entweder eine

Anspielung auf das Mosaische Gesetz, wonach die Aussätzigen das Gesicht bedecken mufsten Lev. 3, 45, oder auf den Gebrauch sich bei der Trauer das Gesicht zu verhüllen 2 Sam. 15, 30. Ezech. 14, 17, oder auf die Verhüllung des Gesichtes vor Schaam Micha 3, 7. Diese Erklärung gibt aber einen matten Sinn. Auch beschäftigt sich die ganze Stelle nicht damit, wie sich der Knecht Gottes zeigen soll, sondern wie man von ihm denken und sich gegen ihn betragen wird. 2) Andere nehmen an, dafs der Ausdruck elliptisch sey f. כַּאֲשֶׁר מִמֶּנּוּ מַסְתֵּר פָּנִים, wie derjenige, vor welchem er ist verhüllend das Gesicht f. vor welchem man das Gesicht verhüllt. So Gesenius. Allein diese gezwungene Erklärung möchte sich schwerlich philologisch rechtfertigen lassen. 3) Andere: „er war wie ein verbergen machender das Antlitz vor ihm" d. h. er brachte andere dahin, dafs sie das Antlitz vor ihm verhüllten, der Anblick seiner Leiden war so schrecklich, dafs diejenigen, welche ihn sahen, das Angesicht verhüllten. So unter Anderen Rosenmüller, sich der Worte von J. H. Michaelis bedienend, nur mit der Modification, dafs er das vorgebliche Partic. מַסְתֵּר neutraliter auffafst: *quod facit, ut alii abscondant faciem = sicuti res tam foeda et abominanda, ut homines eam adspicere dedignati faciem tegant et avertant.* Diese Erklärung verdient zwar unter den dreien, nach welchen das מַסְתֵּר als Partic. gilt, den Vorzug. Doch spricht gegen sie, dafs das Verbum סָתַר in Hiphil nie verbergen machen, sondern immer nur verbergen bedeutet, wie denn namentlich die Redensart הִסְתִּיר פָּנִים oft, und nie anders, als in der Bedeutung: das Angesicht verbergen oder verhüllen, vorkommt. — Das נִבְזֶה kann man entweder als Partic. in Niphal nehmen, wie im Anfange des Verses, so Aq. Symm. Theod. ἐξουδενωμένος, διὸ οὐκ ἐλογισάμεθα αὐτόν. LXX. ἠτιμάσθη, oder als 1 Fut. Kal. So der Syrer ܫܬܢܝܬܗ. — Das לֹא חֲשַׁבְנֻהוּ kann man entweder über-

setzen: „wir achteten ihn nicht," oder: „wir achteten ihn als ein Nichts." Es ist im Hebräischen gewöhnlich, dieselbe Sache erst positiv und dann noch einmahl zur gröfseren Bekräftigung negativ auszudrücken.

V. 4. Die zu dem Glauben an den Messias gelangten bekennen in diesem Verse, dafs sie sehr geirrt haben, wenn sie den Knecht Gottes, wegen seiner Niedrigkeit und seiner Leiden verachtet. — Aber er trug unsere Krankheit und lud auf sich unsere Schmerzen und wir hielten ihn für einen von Gott Geplagten, von Gott geschlagen und gemartert. Der Sinn: derjenige, von dem wir uns mit Entsetzen abwandten, weil wir aus seinen Leiden auf eine grofse eigene Schuld schlossen, zu deren Bestrafung sie von Gott über ihn verhängt worden, trug nicht die Strafe seiner, sondern unserer Sünden. Grade dasjenige woran wir uns ärgerten, gehörte nicht allein zu dem ihm von Gott aufgetragenen Werke, sondern es machte den vornehmsten Theil davon aus. Das אָכֵן *particula adversativa: verum, ast.* In den Worten: er trug u. s. w. ist die Metapher von einer drückenden Last hergenommen, welche Einer von den Schultern des Anderen abnimmt und auf die seinigen legt. Unsere Krankheit, unsere Schmerzen, die Krankheit, welche wir hätten leiden, die Schmerzen, welche wir hätten ausstehen sollen. Krankheiten und Schmerzen, Bild der äufseren und inneren Leiden, welche der Messias an unserer statt übernehmen und uns dadurch von den Strafen der Sünde befreien sollte. Das חֳלָיֵנוּ ist der Plur. חֳלָיִים mit dem suff. und würde eigentlich *plene* geschrieben werden müssen חֳלָיֵינוּ. — Das נָשָׂא wollen Einige übersetzen durch: *abstulit, removit,* aber gegen den ganzen Context und gegen den Paralelismus mit סָבַל. Die beiden Glieder sind ganz gleichbedeutend und nur den Worten nach verschieden. Auch sonst bedeutet das Verbum נָשָׂא mit der Sünde verbunden: dieselbe oder ihre Strafe tragen; vgl. Ezechiel 18, 19 לֹא נָשָׂא

חַבֵּן בַּעֲוֹן הָאָב, der Sohn soll nicht tragen die Sünde des Vaters. Numer. 14, 33. Levit. 5, 1. 20, 17. Al. φέρει. Symm. ἀνέλαβε. — Matthäus führt Cap. 8, 17 diese Worte an, nachdem er erzählt hat, dafs Christus die Menschen von ihren leiblichen Schwachheiten befreit habe. Daraus haben neuere Ausleger mit Unrecht den Schlufs gemacht, dafs Matthäus die Stelle gar nicht auf die stellvertretenden Leiden Christi bezogen habe. Allein Matthäus ist gewifs weit entfernt, durch diese spezielle Beziehung die Hauptbeziehung aufheben zu wollen. Christus war überhaupt gesandt mit Selbstaufopferung das Übel wegzuschaffen, welches durch die Sünde in die Welt gekommen war. Dies that er zuerst, indem er die leiblichen Krankheiten wegschaffte. Dadurch wiefs er hin auf seinen Hauptberuf, auf die mit derselben Kraft durch seine stellvertretende Genugthuung von ihm wegzuschaffenden geistigen Übel der Menschen. Calvin: *Matthaeus hoc vaticinium citat, postquam retulit Christum varios morbos curasse, cum tamen certum sit, ipsum non curandis corporibus, sed animis potius destinatum esse. Nam de spiritualibus languoribus intelligit propheta. Sed in miraculis, quae sanandis corporibus edidit Christus, specimen praebuit salutis, quam animis nostris affert, ideoque Matthaeus ad symbolum transfert, quod ipsi rei et veritati conveniebat.* Dafs Matthäus weit entfernt war die geistige Beziehung unserer Stelle zu läugnen, geht hervor aus Cap. 20, 28: ἦλθε δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν. Vgl. v. 10. — Das Wort נָגוּעַ hat schon an und für sich den Nebenbegriff: von Gott geschlagen, ohne dafs man dazu das אֱלֹהִים aus dem folgenden Gliede zu ergänzen braucht. Vgl. Ps. 73 v. 14. So wurde der Aussatz, den man als göttliche Strafe betrachtete, κατ' ἐξοχὴν נֶגַע genannt. Mehrere Ausleger, wie schon Hieronymus, wollen das נָגוּעַ gradezu durch *leprosus* erklären. Ebenso erklärten die alten Juden, welche aus dieser Stelle die Meinung entnahmen, der Messias werde mit dem Aussatze be-

haftet seyn. Vgl. den Talmudischen Tractat Sanhedrin Cap. XI und das Buch Jalkut zu Jesaias Cap. 60. Aber zu dieser speziellen Beziehung ist kein Grund vorhanden. Theod. übersetzt passend: *μεμαστιγωμένος*, von schweren Leiden gequält s. v. a. *πληγεὶς θεοῦ μάστιγι* bei Aeschyl. in den Sept. adv. Thebas; vgl. Sirach 30, 14. 40, 9. Luc. 7, 21 und Beispiele aus Arabischen Schriftstellern, welche ebenfalls die Leiden als Peitschenschläge Gottes betrachten, bei Martini z. d. St. — In dem מֻכֵּה אֱלֹהִים, ein Geschlagener Gottes, bezeichnet der Genitiv, wie oft, die wirkende Ursache. Die Form מֻכֵּה ist der *Stat. constr.*, der *Stat. absol.* lautet מֻכֶּה. Dieser findet sich in einigen Handschriften und mehrere Römische Gelehrte *(Bellarminus de Verb. d. l. II c.* 2. Galatinus u. A.) fanden ihn früher aus dogmatischen Gründen angenehm, weil dann die Stelle ein Zeugnifs für die Gottheit des Messias enthielt. (ein geschlagener Gott.). Das Verbum נָכָה wird überhaupt von göttlichen Strafen, besonders aber von der Verhängung von Krankheiten gebraucht. Numer. 14, 12. Deut. 28, 22. — Man hat bei allen drei Wörtern hinzuzudenken: wegen seiner eignen Sünden. Denn dafs die Leiden über den Messias von Gott verhängt seyen, war richtig. Nur hinsichtlich des Zweckes derselben irrte man. Der Schlufs von grofsen Leiden auf grofse Schuld war bei den Hebräern sehr gewöhnlich. Er ging hervor aus einem Mifsverstande der theokratischen Vergeltungslehre, indem man das Gesetz der sichtbaren Vergeltung, durch welches alle Schicksale des Bundesvolkes bestimmt wurden, fälschlich auf die Schicksale der Einzelnen übertrug, ohne zu bedenken, dafs Gott nach seinen weisen und heiligen Absichten auch ohne vorhergegangene Schuld Leiden über den Frommen verhängen kann.

V. 5. Und er ward um unserer Missethaten willen durchbohret und um unserer Sünden willen zerschlagen; die Strafe lag auf ihm auf dafs wir Frie-

den hätten, und durch seine Wunden sind wir geheilet. Der Prophet schliefst sich auch hier wieder mit ein, nicht etwa durch eine rhetorische Figur, sondern im Bewufstseyn seiner Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit. Das מְחוֹלָל ist Partic. Po. von חָלַל verwunden, durchbohren. Das מִן hat die Bedeutung: wegen. Durch das Verbum דָּכָא zermalmen, werden bildlich die allerschwersten inneren und äufseren Leiden bezeichnet. Passend die Alex.: μεμαλάκισται. Aq. συνετρίβη. מוּסַר שְׁלוֹמֵנוּ, eigentlich: die Strafe unseres Friedens, d. h. die Strafe, wodurch uns Friede, Heil und Seligkeit erworben, unsere Versöhnung mit Gott herbeigeführt wurde. Das Wort מוּסָר steht zwar sonst auch von der Züchtigung mit Worten; hier aber kann es nach dem ganzen Contexte, in dem von schweren Leiden die Rede ist, und nach dem Parallelismus nicht anders, als von der Züchtigung durch die That verstanden werden. Darauf führt auch das עָלָיו, welches anzeigt, dafs die Strafe, wie eine drückende Bürde auf dem Büfsenden lag. Ganz unzulässig ist daher die Erklärung einer gewissen theologischen Schule, welche, um die Lehre von Christi stellvertretender Genugthuung aus unserer Stelle hinwegzubringen übersetzt: die Unterweisung zu unserem Frieden (wie wir wieder mit Gott können ausgesöhnt werden) ist bei ihm. (Vgl. Hasenkamp, Briefe über wichtige Wahrheiten der Rel. Duisburg 1794. 2ter Th. p. 161 sqq.) Übrigens hat das מוּסָר den Nebenbegriff einer Strafe, welche Anderen zur Warnung dient. Das חַבּוּרָה Wunde, Strieme steht hier collective. Das נִרְפָּא ist Praeteritum in Niphal, also eigent.: es ist uns geheilt worden, oder es ist uns Heilung widerfahren. Die Construction erklärt sich aus einer gewissen Modification des Verbalbegriffes רָפָא heilen = Heilung ertheilen. Auf ähnliche Weise erklärt sich auch v. 11 die Construction des הַצְדִּיק mit ל rechtfertigen = Gerechtigkeit zutheilen. So wie die Sündenstrafen und Leiden häufig unter dem Bilde einer Krankheit, so erscheint

die Befreiung von Sündenstrafen und Leiden häufig unter dem Bilde einer Heilung. Vgl. Cap. 19, 22. Jerem. 8, 22. 30, 17.

V. 6. Der Grund, welcher den Messias zur Übernahme so schwerer Leiden bewog; es war das Elend der von Gott entfremdeten Menschheit, welche Gott durch sein Leiden mit sich aussöhnte. — Wir alle gingen in der Irre wie Schaafe, wandten uns ein jeder auf seinen eignen Weg; aber Jehovah warf auf ihn unser aller Sünde. Calvin: *Ut melius infigat animis hominum beneficium mortis Christi, ostendit, quam necessaria sit ista sanatio, cujus prius mentionem fecit. — Est hic elegans antithesis. Nam in nobis dissipati sumus, in Christo collecti; aberramus natura atque in exitium praecipites agimur, in Christo viam reperimus, qua ad salutis portam ducamur, obruunt nos scelera nostra, at transferuntur in Christum, a quo exoneramur.* Unter dem Bilde hirtenloser Schaafe, die allen Gefahren ohne Schutz ausgesetzt sind, stellt der Prophet das Elend der von Gott abgewandten in Sünde und Irrthum versunkenen Menschheit dar. Theodoret: Οὔτε γὰρ ἴσα πάντων τὰ πλημμελήματα, οὐδὲ εἷς ὁ τρόπος, ἄλλα γὰρ τὰ Αἰγυπτίων εἴδωλα καὶ ἄλλα τὰ Φοινίκων, καὶ τὰ Ἑλλήνων ἕτερα καὶ ἄλλα τῶν Σκυθῶν· ἀλλ' ὅμως, εἰ καὶ διάφοροι τῆς πλάνης οἱ τρόποι, πάντες ὁμοίως τὸν ὄντα θεὸν καταλελοιπότες, ἐώκειμεν προβάτοις πλανωμένοις καὶ προκειμένοις τοῖς λύκοις. — כֻּלָּנוּ (zusammengezogen aus כְּהֹצֹאן) eigentl. nicht: wie eine Heerde, sondern: wie die Heerde. Der Artikel steht hier nicht, wie es scheinen möchte, überflüssig. Er wird unter andern dann gesetzt, „wenn nur von Einzelnen einer Gattung die Rede ist, aber von solchen, die als bestimmte in der Gattung aus den Umständen der Rede und Wortverbindung dem Zuhörer deutlich sind." Ewald Grammatik p. 567. Wir irrten wie die Heerde ist s. v. a. wir irrten wie eine irrende Heerde, eine Heerde, die keinen Hirten hat. Diese Bedeutung des Artikels wird schon von

Kimchi bemerkt. Vgl. 1 Petr. 2, 25: ἦτε γὰρ ὡς πρόβατα πλανώμενα. Überhaupt wird durch das Bild hirtenloser Schaafe häufig, theils die sittliche Versunkenheit, theils das Elend der von Gott entfremdeten Menschen bezeichnet. Vgl. Ezech. 34, 5. Math. 9, 36. — wir wandten uns ein jeder u. s. w., wie ein einsamer Wanderer traurig und mannigfachen Gefahren ausgesetzt seine Strafse zieht, so gingen wir einsam durchs Leben, weder von Gott geleitet, noch mit den Brüdern durch seine Liebe verbunden. Augusti in dem exeg. Handbuche: „ein jeder handelte, lebte nur für sich, nicht für den gemeinschaftlichen Zweck; es war kein Gemeingeist da," was richtig ist, wenn es in tieferem Sinne genommen wird; nur die gemeinsame Verbindung mit Gott einigt; ohne sie nichts als Willkühr, Eigensinn, Zwietracht. — Das Verbum פָּגַע mit בְּ heifst theils überhaupt auf jemanden stofsen, ihn treffen, theils feindlich auf jemanden stofsen, ihn angreifen. Nach Kimchi und A. soll hier die Strafe als ein einbrechender Feind geschildert werden; sie nehmen das Wort in der letzteren Bedeutung und übersetzen: *hostiliter in eum irruere jussit.* Doch kann man sehr gut bei dem allgemeinen: er liefs ihn treffen, stehen bleiben. D. S.: Jehovah liefs ihn allein die Leiden tragen, die wir als Strafen unserer Sünden hätten tragen sollen. So Symm.: κύριος δὲ καταντῆσαι ἐποίησεν εἰς αὐτὸν τὴν ἀνομίαν πάντων ἡμῶν. *Vulg.: posuit in eo iniquitatem omnium nostrum.* Das עָוֹן Missethat umfafst hier, wie häufig, zugleich die Sündenstrafe. Die Anschauung der Hebräer von der engen Verbindung zwischen Sünde und Strafe, Tugend und Glück hat sich auch in der Sprache ausgeprägt und beide Begriffe werden häufig durch dieselben Wörter bezeichnet.

V. 7. Der Prophet hatte v. 2 die Schilderung der Leiden des Messias begonnen. V. 4 — 6 hatte er dieselbe unterbrochen, um die Ursache der schweren Leiden des Messias anzugeben. Hier fährt er darin wieder fort und stellt uns in die-

diesem Verse die vollkommne Sanftmuth und Geduld des grofsen Knechtes Gottes in seinem Leiden vor Augen. — Er wurde gemifshandelt, aber er litt geduldig und öffnete seinen Mund nicht, wie ein Lamm, welches zur Schlachtbank geführt wird und wie ein Schaaf, welches verstummet vor seinem Scheerer; er that seinen Mund nicht auf. Die Worte נִגַּשׂ וְהוּא נַעֲנָה werden verschieden erklärt. Das Verbum נָגַשׂ hat gewöhnlich die Bedeutung: drängen, treiben, und wird besonders von dem strengen Beitreiben von Schuldforderungen gebraucht. Die erstere allgemeinere Bedeutung wenden v. d. Palm und der Ungenannte in der Bibliothek v. Theol. Letterkunde an; נִגַּשׂ soll nach ihnen heifsen: er wurde gefordert, und sie übersetzen: Einstimmig forderte man (das Jüdische Volk) seinen Tod und siehe er litt! Dagegen: dafs das Verbum נָגַשׂ nie gradezu in der Bedeutung fordern, von der drängen, treiben, noch verschieden ist, vorkommt. Andere wollen, dafs auf den speciellen Gebrauch von Beitreibung der Schuld angespielt werde. Gott, der die Sünden der Menschen an dem Messias heimsucht, soll als Gläubiger erscheinen, der seine Schuld beitreibt. So Hensler (Gott fordert die Schuld und er, der grofse Gerechte leidet) Kuinöl und Jahn *(ille exactionem sustinuit v. solutio iniquitatum ab eo exacta fuit)*. Diese Erklärung hat allerdings viel Empfehlendes; dafs die metaphorische Bedeutung des Verbi nicht gerechtfertigt sey, darf man nicht mit Martini dagegen einwenden; denn die Darstellung der Bestrafung der Sünden unter dem Bilde einer Beitreibung der Schuld ist sehr gewöhnlich. (Vgl. die Ausl. zu Matth. 6, 12. Luc. 13, 4. Buxtorf lex. Chald. s. v. חַיָּב und חוב) Dennoch aber scheint eine andere von Martini, Gesenius u. A. angenommene Erklärung den Vorzug zu verdienen, wonach das Verbum נָגַשׂ in der Bedeutung: mishandeln, plagen, genommen wird. Das Part. נוֹגֵשׂ kommt häufig von solchen vor, welche andere mishandeln und

plagen. Selbst das Praet. in Niph. kommt in ähnlicher Bedeutung vor 1 Sam. 14, 24 וְאִישׁ יִשְׂרָאֵל נִגַּשׁ בַּיּוֹם הַהוּא. *Israelitae afflicti erant illo die.* — Schwierigkeit macht den Auslegern das וְהוּא. Gesenius übersetzt: gemishandelt ward er, der ohnehin geplagte. Das וְהוּא soll dem Lat. isque entsprechen; das נָעֳנָה soll sich auf den gewöhnlichen traurigen Zustand, das נִגַּשׁ auf die hinzukommenden Mishandlungen beziehen. „Ohnehin schon geplagt durch Krankheit und Leiden drückt man ihn noch." Dagegen: dafs sich der angenommene Unterschied zwischen עָנָה und נָגַשׂ schwerlich begründen läfst. Auch עָנָה steht von schwerer Mishandlung. Vgl. z. B. Gen. 16, 6. Exod. 22, 22. Ps. 105, 18. Einen weit passenderen Sinn erhält man, wenn man mit Jahn und Steudel übersetzt: *idem tamen vexari se patiebatur.* Diesen Sinn drückt schon Symmachus aus: προσηνέχθη καὶ αὐτὸς ὑπήκουσε, so wie die *Vulg.: oblatus est, quia ipse voluit.* Das Verbum עָנָה hat hiernach in Niph. den Nebenbegriff des geduldigen Leidens, der sich auch in den Adjectivis עָנִי und עָנָן findet. Dazu kommt, dafs die Conjugation Niphal überhaupt häufig reflexive Bedeutung hat, So v. 12 נִמְנָה gezählt werden, mit dem Nebenbegriffe des sich zählen lassens. Ewald (Gramm. p. 191) nimmt gar die reflexive Bedeutung in Niphal als die ursprüngliche, was jedoch noch mit Grunde bezweifelt werden kann. Was noch besonders für diese Erklärung spricht, ist, dafs nach ihr in diesem Satze, so wie in dem ganzen übrigen Verse, die Geduld des Messias in seinem Leiden geschildert wird. — Nach כַּשֶּׂה ist das Relativum אֲשֶׁר zu ergänzen. Vgl. Jerem. 11, 19: „Ich war wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird." — Das zweite וְלֹא יִפְתַּח פִּיו bezieht nach Luthers Vorgange Gesenius auf das Lamm. Dies geht schon deshalb nicht wohl an, weil das יִפְתַּח zu dem feminino רָחֵל nicht pafst und daher auf das entferntere שֶׂה bezogen

werden müfste. Auch hat eine solche Wiederholung einen eignen Reitz und kommt nicht selten vor. So werden Richt. 5, 16 die Worte לִפְלַגּוֹת רְאוּבֵן גְּדוֹלִים חִקְרֵי לֵב wiederholt, und zwar also, dafs die Wiederholung nicht müfsig steht, sondern der Rede einen gewissen Nachdruck gibt. Mit einem eben solchen Nachdruck steht das יְצוּעֵי עֶרֶשׂ Gen. 49 v. 4. Auch in dem zweiten Theile des Jesaias kommen solche Wiederholungen mehrfach vor. Überhaupt dient im Hebräischen die Wiederholung zum Nachdrucke und zur Hervorhebung eines Gedankens (vgl. Ewald l. c. p. 636). Auf den Knecht Gottes auch die LXX: οὕτως οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα. Mit Beziehung auf unseren Vers nennt Johannes d. T. Ev. Joh. 1, 29 Christum das Lamm Gottes. Vgl. 1 Petr. 1, 18, 19. Act. 8, 32. 35. Dem Sinne nach mit unserer Stelle übereinstimmend ist 1 Petr. 2, 23: ὃς λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδόρει, πάσχων οὐκ ἠπείλει, παρεδίδου δὲ τῷ κρίνοντι δικαίως. Christus öffnete zwar seinen Mund, aber nicht um zu drohen, nicht um zu schelten, sondern nur um Gottes Ehre zu befördern, seine Liebe zu bezeugen, für seine Feinde zu bitten.

V. 8. Der Sinn: Ein gewaltsamer Tod war das Ziel der Leiden, die er um der Sünden des Volkes willen übernommen. — Durch die Bedrängung und das Gericht wurde er zur Strafe geschleppt; (doch wer kann sein Geschlecht ausreden?) hinweggerissen wurde er aus dem Lande der Lebendigen um der Sünde meines Volkes willen, welches treffen sollte die Strafe. Das Wort עֹצֶר eigentlich Beengung, dann gewaltthätige Bedrückung. מִשְׁפָּט Urtheil, richterliche Entscheidung, dann durch den Zusammenhang näher bestimmt, Strafsentenz (Jerem. 1, 16. 2 Reg. 25, 6), und Strafe selbst. (Deut. 21, 22. Ezech. 5, 8. Jerem. 48, 1.) Nie hat das Wort gradezu die Bedeutung Leiden, welche Gesenius ihm beilegt. Am besten nimmt man mit mehreren Auslegern (Döderlein, Kuinöl A.) an, dafs Be-

drängung und Gericht hier durch eine Hendiadys stehe f.: durch ein bedrängendes, ungerechtes gerichtliches Verfahren. So 1 Reg. 19, 12 Schweigen und Stimme f. eine leise Stimme, Jerem. 29, 11: Zukunft und Hoffnung f. hoffnungsvolle Zukunft. (Vgl. Gesen. Lehrg. p. 854.) Das Verbum לָקַח kommt von gewaltsamer Fortführung zur Strafe vor 1 Reg. 20, 33. Prov. 24, 11, überhaupt von gewaltsamer Wegnahme Ezech. 22, 25. Ähnliche Verba werden auch im Arabischen von gewaltsamer Wegführung zum Tode oder zur Gefangenschaft gebraucht. Vgl. die Beispiele bei Martini p. 79. Also לֻקַּח er ward zur Strafe geschleppt. *Judicii violentia ad supplicium rapitur.* Döderlein, Dathe. Doch kann man auch mit Rosenmüller und A. übersetzen: er ward hinweggerafft, aus diesem Leben nämlich, wie es im zweiten Hemistich gesagt wird. Vgl. Ezech. 33, 4. 6. Durch den Paralelismus wird diese Erklärung allerdings noch mehr begünstigt, wie die erstere. — Die älteren Ausleger beziehen diese Worte meist auf die Verherrlichung. Sie nehmen das מִן nicht causativ, sondern in der Bedeutung aus, und übersetzen das Verbum לָקַח entweder durch: entnehmen, befreien, oder durch: aufnehmen, hinnehmen, zu Gott nämlich. So die Vulg. *de angustia et judicio sublatus est.* *Hieronymus* z. d. St.: *de tribulatione atque judicio ad patrem victor ascendit.* Joh. H. Michaelis: *exemtus et ad dextram majestatis assumtus est.* Ganz ähnlich dieser Erklärung ist die von Gesenius: „aus seinen Drangsalen befreite ihn endlich der Tod", entlehnt von Martini, welcher umschreibt: *exantlatis cruciatibus et diris animam efflavit.* Allein diese Erklärung hat den ganzen Zusammenhang gegen sich. Nach ihr würden sich die Worte schon auf den besseren Zustand des Messias beziehen, dessen Schilderung doch erst v. 10 beginnt. Dafs die Worte einen gewaltsamen Tod bezeichnen müssen, geht hervor aus v. 9, wo gesagt wird, dafs die Gottlosen mit seiner Ermordung nicht zufrieden, noch im Tode ihn zu beschimpfen getrachtet haben.

Darauf führt auch der Ausdruck selbst. Denn wenn das Verbum לָקַח auch allerdings an einigen Stellen von einem nicht gewaltsamen Tode gebraucht wird, so kann es doch hier wegen des paralelen: „er ward hinweggerissen aus dem Lande der Lebendigen", nur von einem gewaltsamen Tode, oder von einem gewaltsamen den Tod herbeiführenden Verfahren verstanden werden. Das מִן mufs also hier, wie in dem מִפֶּשַׁע und mehrere Mahle in diesem Stücke, z. B. v. 5, die *causa efficiens* bezeichnen. — Schwierig sind die folgenden Worte — וְאֶת דּוֹרוֹ מִי יְשׂוֹחֵחַ. Das Verbum שׂוּחַ oder שִׂיחַ hat 1) die Bedeutung nachdenken, und 2) die Bedeutung erzählen, verkünden. Die verbreitetsten Erklärungen sind folgende. 1. Mehrere (Luther, Calvin, Vitringa u. A.) übersetzen: „wer will seines Lebens Länge aussprechen" d. h. wer vermag es die Dauer seines zukünftigen Lebens zu bestimmen? Hiegegen darf man nicht mit Mehreren einwenden, dafs der Prophet sich hier vorgreifen würde, weil die Verkündung der Verherrlichung erst mit v. 10 beginnt. Denn die Worte stehen nach jeder Erklärung aufser dem Zusammenhange und enthalten einen in Parenthese zu setzenden Zwischengedanken. Mehr Gewicht hat aber die Bemerkung, dafs das Wort דּוֹר nie in der Bedeutung Lebenslänge vorkommt. 2. Nach dem Vorgange von Storr übersetzen Andere (Döderlein, Dathe, Martini, Rosenmüller, Gesenius): „wer von seinen Zeitgenossen wird es bedenken", oder „bedachte es". Das אֶת דּוֹרוֹ soll Accus. absol. = dem Nomin. absol. seyn, *quod attinet ad aequales ei homines.* Dagegen spricht a) „das אֵת kann nie das Subject bezeichnen, welches seinem Ursprunge und Begriffe grade entgegen ist. Die Stellen, welche man dafür anführt, zeigen vielmehr אֵת nach dem Sinne des Schriftstellers als Zeichen des Object und das Gewisse und Richtige mufs hier von dem wenigen wirklich abweichenden wohl gesondert werden." Ewald Gramm. p. 596. Gesetzt auch diese Behauptung wäre nicht in ihrer ganzen Aus-

dehnung richtig, wie denn Ewald selbst zugeben mufs, dafs bei den späteren ungenaueren Schriftstellern das אֵת zuweilen als Bezeichnung des Subjectes vorkomme, so mufs ihm doch wenigstens so viel zugegeben werden, dafs אֵת an den meisten Stellen, wo es als Bezeichnung des Subjectes genommen zu werden pflegt, Bezeichnung des Objectes ist, woraus denn folgt, dafs man das אֵת nicht so schlechthin und ohne dringende Nothwendigkeit als Bezeichnung des Subjectes nehmen darf. b) Man mufs bei dieser Erklärung eine harte Ellipse annehmen, wer von seinen Zeitgenossen bedenkt, scil. die wahre Ursache seines Todes. Zwar sucht nach dem Vorgange von Martini, Gesenius dem dadurch zu entgehen, dafs er diese Worte mit dem folgenden verbindet: „wer von seinen Zeitgenossen bedachte es, dafs er entnommen wurde aus der Lebendigen Lande, wegen der Sünde meines Volkes. *„Hominum istius aetatis quis est, qui ad animum revocet mortem adeo ipsam virum illum non propter sua ipsius crimina, sed propter populi mei scelera subiisse.*" Aber dann schwindet der offenbare Paralelismus zwischen לָקַח und נִגְזַר מֵאֶרֶץ חַיִּים. 3) Lowth, v. d. Palm u. A. übersetzen: „wer von allen seinen Zeitgenossen redete" = Niemand war unter allen seinen Zeitgenossen, der ein Wort zu seiner Entschuldigung vorgebracht hätte. Auch gegen diese Erklärung spricht unter andern der erste gegen die vorige vorgebrachte Grund. 4) Clericus übersetzt: *„Vitae ejus in his terris praestantiam, quis est qui pro dignitate laudare possit."* Dagegen: dafs דּוֹר nie die Bedeutung Lebenswandel hat. 5) Andere, und dies scheint die beste Erklärung zu seyn, übersetzen: „wer kann sein Geschlecht, die Zahl seiner Nachkommen aussprechen?" So schon die Alex.: *τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγήσεται.* Ähnlich Kimchi: *quis dicturus esset ejus generationem tam magnam fore?* Der Prophet, gleichsam sich selbst voraneilend, weist durch eine Zwischenbemerkung von der höchsten Erniedrigung auf die Verherrlichung hin. דּוֹר, Geschlecht, steht häufig f. Nachkommen, z. B. Lev. 23, 43. Für

den Sinn ist zu vergleichen das יִרְאֶה זֶרַע v. 10. Dagegen hat man eingewandt, dafs das Verbum שִׂיחַ von Nachdenken und Reden gebraucht mit בְּ verbunden werde; allein dieser Grund ist nicht hinreichend; vgl. was zu Cap. 52, 15 bemerkt worden, zumahl da ganz ähnliche Verba zugleich mit בְּ und mit dem Accus. construirt werden. Synonym dem שִׂיחַ ist z. B. הָגָה, das Ps. 77, 13 und Ps. 143, 5 mit ihm im Paralelismo steht und aufserdem fast alle Bedeutungen mit ihm gemein hat. (Vgl. Gesenius s. v. הָגָה.) Dies Verbum wird gewöhnlich mit בְּ construirt. Ps. 2, 1 und Jes. 33, 18 kommt es mit dem Accus. vor. — Das כִּי ist hier nicht grundangebend, sondern es zeigt blos die Verbindung mit dem vorigen an. So nicht selten z. B. 1 Sam. 2, 21 כִּי פָקַד יְהוָה אֶת חַנָּה „und Jehovah suchte die Hannah heim". Ezra 10, 1. כִּי בָכוּ הָעָם „und das Volk weinte". Vgl. *Noldii concordant. partic. p.* 395 *Nr.* 6. — Das Verbum נִגְזַר, eigentlich abgeschnitten, ausgerissen werden, kommt nie, auch nicht an den dafür angeführten Stellen Ps. 88, 6 und Klagel. 3, 54 von einem ruhigen und natürlichen, immer von einem gewaltsamen, frühzeitigen Tode vor. Der bildliche Ausdruck scheint hier gebraucht zu seyn mit Beziehung auf das frühere Bild des Zweiges. — In dem letzten Gliede nimmt Paulus wegen des עַמִּי nach dem Vorgange mehrerer älterer Ausleger fälschlich an, dafs Jehovah hier wieder reden müsse. Jehovah wird erst im 11ten Verse wieder redend eingeführt; das: wegen der Sünden meines Volkes, ist nichts anders, als: wegen unserer Sünden. Der Redende stellt sich seinem Volke nicht entgegen, sondern er begreift sich mit unter dasselbe. Das לָמוֹ, poetische Form für לָהֶם, ist auf das collectivum עָם zu beziehen. Vor נֻגַּע ist das Relat. אֲשֶׁר zu ergänzen, also: wegen der Sünde meines Volkes, welchem die Strafe scil. bestimmt war, oder zukam. Viele andere Ausleger nehmen das suff. in לָמוֹ als

Singularsuff. und übersetzen: „wegen der Sünde meines Volkes hat ihn die Strafe getroffen". Dagegen behaupten nach dem Vorgange von Abenesra und Abarbanel Gesenius und Rosenmüller, das לָמוֹ könne nie als singular stehen; sie übersetzen, „wegen der Sünde meines Volkes ist ihnen Strafe" und schliefsen daraus, dafs das Subject des Stückes kein einzelnes Individuum seyn könne, sondern ein Collectivum seyn müsse. Allein passend bemerkt dagegen Jahn: *nimis abruptus esset sermo, si in praecedentibus et subsequentibus in singulari numero compellaret dei servum, nunc in hac unica intermedia sententia subito verteretur in pluralem;* ein Grund für die Nichtmessianische Erklärung könnte aus dieser Stelle, vorausgesetzt auch, dafs die Behauptung hinsichtlich des לָמוֹ richtig sey, schon deshalb nicht entnommen werden, weil, wie Gesenius selbst zugestehen mufs, sich gegen die Richtigkeit der ersteren Erklärung, nach der das לָמוֹ als Plural genommen wird, nichts einwenden läfst. Endlich ist die Behauptung selbst nicht einmahl richtig. „Obgleich מוֹ eigentlich plur. ist, so verliert es doch allmählig seine Etymologie und Bedeutung und wird, obwohl selten, auch für das mascul. sing. gebraucht. Man kann diesen Mifsbrauch nicht läugnen; höchst wahrscheinlich ist es Singul. Hiob 20, 23. 27, 23, wo der ganze Zusammenhang von 10 oder 20 Versen, in denen stets der Sing. ist, dafür spricht. Gewifs aber Jes. 53, 8, wo überall sich nur ein Singular zeigt; 44, 15 wo der Plur. zum Sinne gar nicht pafst und der Dichter selbst לָמוֹ in derselben Verbindung v. 17 durch לוֹ erklärt; Ps. 11, 7 wo sein Angesicht nur auf Gott gehen kann. Habac. 3, 4 erklärt לָמוֹ Deut. 33, 2 durch לוֹ." Ewald Grammatik p. 365. Auch im Äthiopischen wird das suff. מוֹ, welches gewöhnlich den Plur. ausdrückt, zuweilen auch als Singular gebraucht, z. B. Luc. 2, 4. Joh. 19, 27. Act. 1, 20. Vgl. Ludov. de Dieu *oratio de convitiis in Judaeos — ad calcem observat. miscellan. Leovard.* 1714 *p.* 56. Die Alexandriner übersetzen das

לָמוֹ durch εἰς θάνατον, wahrscheinlich weil sie es für Abbreviatur hielten für לָמוּת. Ihnen sind mit Unrecht mehrere Ausleger gefolgt.

V. 9. Man bestimmte ihm bei Gottlosen sein Grab (aber bei einem Reichen war er nach seinem Tode), obgleich er kein Unrecht gethan hatte und kein Betrug in seinem Munde war. Der Sinn: Nicht zufrieden mit seinen Leiden und mit seinem Tode gedachte man ihn, den Unschuldigen, den Gerechten noch im Tode, zu beschimpfen, indem man seinen Leichnahm bei Verbrechern begraben wollte. Beiläufig wird dann bemerkt, dafs diese Absicht nicht erreicht worden sey. Christus wurde von Joseph von Arimathia begraben, der so wie hier עָשִׁיר, so Matth. 27 v. 57 ἄνθρωπος πλούσιος genannt wird. Diese Erklärung ist nach dem Vorgange von Cappellus von vielen Auslegern vertheidigt worden, besonders von Pfeifer *(honor divitis Christo cum impiis sepeliendo in morte obtingens. ad Es.* 53, 9. *Erl.* 1762*)*, Dathe (zu *Glassii philologia sacra t.* 1 *p.* 180), Jahn und v. d. Palm. Nach ihr ist das Verbum נָתַן hier in der Bedeutung bestimmen zu nehmen, die es durch den Zusammenhang häufig erhält. (Vgl. z. B. Cap. 55, 4. Genes. 15, 18, wo das Verbum נָתַן den Beschlufs und die Absicht bezeichnet, Jerem. 1, 4.) Die Verba haben häufig inchoative Bedeutung: *) geben s. v. a. geben wollen. **) Schon Abenesra sagt: והכתוב אמר ויתן על מחשבתו: *textus dicit: Et dedit scil. in cogitatione sua.* Das ויתן steht entweder impersonaliter: er gab f. man gab, vgl. Ps. 72 v. 15. Eccles. 2, 21, oder es ist als Subject aus dem vorigen עַמִּי zu ergänzen: mein Volk bestimmte.

*) Beispiele *s.* bei Iken z. d. St. in der bibl. Hagana II, 2 p. 245. Glassius *philol. S. l. III tract.* 3 *can.* 7. 8.

**) Doch kann man auch mit Iken übersetzen: sie bereiteten ihm das Grab. Das Verbum נתן häufig: *facere ut quid sit.* Vgl. die Beispiele bei Iken l. c. p. 247 sqq.

Andere ergänzen als Subject Jehovah. Das וַיִּתֵּן er bestimmte = er schien zu geben. *Et dedit sepulchrum ejus cum maleficis (ut videbatur fore), at* u. s. w. Der Sinn: Man sollte natürlicherweise denken, dafs er, der als Missethäter starb, auch das Begräbnifs als Missethäter erhalten werde. Allein diese Erklärung hat Manches gegen sich. Das את vor רְשָׁעִים nicht nota Accusativi, sondern Präposition, *cum*. Wenig bedeutend ist der Einwand Rosenmüllers, dafs nach dem Verbo נָתַן diese Partikel immer zur Bezeichnung des Accusativs diene. Denn das Verbum נָתַן steht hier doch auf jeden Fall in ganz gleicher Reihe mit allen übrigen Verbis activis; dafs aber nach ihnen das את nicht selten in der Bedeutung *cum* steht, zeigen Stellen wie Gen. 43 v. 32. 15, 18 und v. a.; vgl. Iken z. d. St. — Die Verbrecher, רְשָׁעִים, erhielten bei den Hebräern ein schimpfliches Begräbnifs. So sagt Josephus *antiq. l. IV c. VIII* §. 6: ὁ δὲ βλασφημήσας θεὸν καταλευσθεὶς κρεμάσθω δι' ἡμέρας, καὶ ἀτίμως καὶ ἀφανῶς ταπέσθω. Maimonides bei Iken *l. c.* „*Interfecti a domo judicii nequaquam sepeliuntur in sepulchris majorum suorum, sed duo sepulchreta a domo judicii ordinata sunt pro iisdem, unum pro lapidatis et combustis, alterum pro decollatis atque strangulatis.*" So wie nun der Prophet in dem vorigen Verse gesagt hatte, dafs der Messias einem Missethäter gleich eines gewaltsamen Todes sterben werde, so fügt er hier hinzu, dafs man ihm auch ein gemeinsames Begräbnifs mit hingerichteten Missethätern bestimmt, oder nach der Erklärung von Iken, bereitet habe. *Videt* — sagt dieser — *propheta, spiritu agitatus, eos, quibus cura haec incumbebat omni nisu jam occupatos, ut cuncta pararent, mortuumque servatorem inhoneste sepelirent, et quod videt lectoribus suis enarraturus ait: Pararant cum maleficis sepulchrum ejus. Quam vive, quam perspicue!* Das ו in וְאֶת steht adversative: aber bei einem Reichen in seinem Tode, zu ergänzen: war er. Der Plur. מוֹתָיו steht statt des Singular.

wie Ezech. 28 v. 8. 10. Ebenso bei vielen andern Wörtern. So Hiob 21, 32: „er wird zu den Gräbern getragen" f.: er wird zu Grabe getragen. Besonders häufig ist ein solcher statt des Sing. stehender Plur. in der Poesie. Beispiele geben Gesenius, Lehrg. p. 665. Ewald, Gramm. p. 326. Nach dem Vorgange des Abarbanel und des R. Lipmann wollen Paulus, Gesenius, Rosenmüller auch aus diesem Plural beweisen, dafs das Subject der Weissagung ein Collectivum seyn müsse. Allein dann müfste doch wohl nicht der Plural des Nomen, sondern der Plur. des Suff. stehen. Das בְּמוֹתָיו nach seinem Tode. Diese Auffassung erfordert schon der Paralelismus mit קִבְרוֹ. Das בְּ in der Bedeutung nach z. B. Jes. 16, 14 (in drei Jahren f. nach drei Jahren.) Lev. 11, 31 (jeder der sie berührt in ihrem Tode f. nachdem sie gestorben sind). S. andere zahlreiche Beispiele bei Nolde *concord. part. p.* 157 *Nr.* 20 und bei Rosenmüller z. d. St. Damit fällt der Einwand weg, den man gegen diese Erklärung gemacht hat, dafs Jesus im Tode bei Verbrechern, im Grabe bei einem Reichen gewesen sey. Das עַל hat die Bedeutung obgleich. Vgl. Hiob 16 v. 17. עַל לֹא חָמָס בְּכַפָּי, *quamvis non sit injuria in manibus meis.* 10, 7. 34, 6. Jerem. 2, 34. Es bezieht sich nicht auf das in Parenthese stehende zweite, sondern auf das erste Glied. Die meisten Ausleger, welche dieser Erklärung folgen, nehmen das עַל in der Bedeutung: weil, und beziehen es auf das zweite Glied. Allein dagegen spricht 1) dafs das zweite Glied hier nur dann passend ist, wenn es ebenso wie das וְאֶת דּוֹרוֹ מִי יְשׂוֹחֵחַ im vorigen Verse als Parenthese genommen wird, in der der Prophet sich selbst gleichsam voraneilt, indem dieser Vers noch zur Schilderung der Leiden gehört und die Schilderung der Belohnung erst mit dem folgenden Verse beginnt. 2) man erhält dann einen sehr matten Sinn: der Knecht Gottes wird bei einem Reichen begraben, weil er vollkommen gerecht gewesen war. — Er hatte kein Unrecht gethan u. s. w., weder in Wort noch

in That hatte er sich versündigt, poetische Enumeration zur Bezeichnung der gänzlichen Unschuld. Nach unserer Stelle Petrus I, 2, 22: ὃς ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν, οὐδὲ εὑρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ. — Die Gründe, welche nach dem Vorgange von Iken (l. c. p. 272 sqq.) Martini, Rosenmüller und Gesenius gegen diese Erklärung des ganzen Verses beigebracht haben, sind, insofern sie überhaupt Berücksichtigung verdienen, schon in der Rechtfertigung derselben widerlegt worden. Durch sich selbst widerlegen sich Gründe wie der, dafs das unzählig oft ausgelassene הוּא oder הָיָה nach עָשִׁיר nicht fehlen dürfe (vgl. dagegen Glassius III, 3 can. 56), dafs das: er war mit einem Reichen nach seinem Tode, nicht so viel seyn könne: als „er wurde bei einem Reichen begraben", da doch die prophetische Poesie sich unendlich kühnere Ausdrücke erlaubt und die Deutlichkeit der historischen Erzählung nicht von der Weissagung gefordert werden darf, dafs Grab und Tod sich hier einander entgegengesetzt und bestimmt von einander unterschieden werden, da vielmehr beide mit einander im Paralelismo stehen und daher nichts hindert, die Übersetzung des בְּמוֹתָיו durch: nach seinem Tode, anzunehmen, wo dann das von Iken besonders urgirte Hysteron Proteron wegfällt, endlich dafs eine so bestimmte Weissagung gegen die Analogie der Weissagungen sey, welche sich nicht auf so Specielles zu beziehen pflegen, was schon durch das in der allg. Einleitung Beigebrachte hinlänglich widerlegt wird.

Richten wir jetzt unsere Aufmerksamkeit auf die neueren Erklärungen dieses Verses. Nach dem Vorgange mehrerer Anderer erklärt Gesenius: Man gab ihm bei Gottlosen sein Grab und bei einem Bösewicht in seinem Tode scil. gab man ihm das Grab. Nach dieser Erklärung soll das Wort עָשִׁיר Gottloser bedeuten.*) Diese Bedeutung wollen mehrere durch die

*) So schon R. Jona bei Salomoh B. Melech z. d. St. Calvin, Luther in der Randglosse: „Reicher, der sein Thun auf Reichthum setzt, das ist ein Gottloser" Lakemacher *obs. phil. VIII*, 5, 5.

Vergleichung des Arab. عاثر strauchelnd, erweisen. Allein dafs dies Wort, wie man annimmt, sündigend bedeute, ist sehr ungewifs. Zwar hat Castellus diese Bedeutung; allein es ist nicht gelungen, sie mit Beispielen zu belegen. Was Rosenmüller (nach dem Vorgange von Martini) anführt, ist nicht beweisend. Auch in andern Derivatis des Verbi عثر kommt die Bedeutung des Frevels nicht vor. Dazu handelt man gegen eine Grundregel bei der Dialectvergleichung, wenn man ohne dringende Nothwendigkeit bei einem so häufig vorkommenden Worte an einer einzelnen Stelle durch dieselbe eine neue, mit der gesicherten nicht zusammenhängende Bedeutung gewinnen will. Gesenius selbst bemerkt gegen diese Vergleichung: „ich trage Bedenken, dieses Wort anzuwenden, da es der Etymologie nach sonst mit dem Hebr. עשר gar nicht verwandt ist." Mehrere Ausleger, Luther, Calvin, zuletzt Gesenius, wollen die Bedeutung Gottloser aus dem Hebräischen Sprachgebrauche selbst ableiten. Nun ist es allerdings richtig, dafs die Wörter, welche Macht und Reichthum bedeuten, im Hebr. häufig den Nebenbegriff des stolzen Übermuthes und der Gewaltthätigkeit haben, so wie umgekehrt die Wörter, welche Armuth und Ohnmacht bezeichnen, den Nebenbegriff der Unschuld. Aber dafs עָשִׁיר, ein Reicher, mit gänzlicher Beiseitesetzung des Hauptbegriffes gradezu stehen könne für, ein Gottloser, ist gänzlich unerwiesen und an und für sich unwahrscheinlich. Vgl. dagegen Iken l. c. p. 267 sqq. An der Stelle Hiob 27, 19, auf die man sich beruft, ist der Nebenbegriff von Stolz und Frevel bestimmt genug durch den Zusammenhang angedeutet und der Hauptbegriff von Reichthum bleibt. Hier dagegen würde der Hauptbegriff so ganz schwinden, dafs man nicht einmahl ein reicher Gottloser übersetzen dürfte. Dann führt auch schon der Singular עָשִׁיר darauf hin, dafs das Wort nicht als im Paralelismus mit רְשָׁעִים stehend zu nehmen ist. Wollte man aber auch dieser Schwierigkeiten ungeachtet, dennoch dieser Erklärung folgen,

so würde auch dann der Vers nichts gegen die Messianische Deutung streitendes enthalten. Man braucht nur zu übersetzen: man bestimmte ihm bei Gottlosen sein Grab und bei Frevlern bestimmte man es ihm, da er gestorben.

Martini übersetzt: *Pararunt illi sepulchrum cum scelestis, tumulum sepulchralem cum violentis, quamquam ille vim nemini intulerat et a fraude fuerat alienus.* Das ב in בְּמוֹתָיו soll nach ihm radical und nicht servil seyn. בָּמוֹת Hügel = Grabhügel. Dieser Erklärung gedenkt schon Abenesra und Oecolampadius, Zwingli, Schindler, Drusius, Iken, Lowth, Kuinöl, Ammon u. v. A. billigen sie. Aber dagegen spricht: 1) Das erste Kametz in בָּמָה ist ein Kametz impurum (gleich als ob es von einem Verbo בּוּם abgeleitet wäre), und kann nie in Schwa aufgelöst werden. Vgl. Gesenius Lehrg. p. 594. Man sagt mit dem suffixo בָּמוֹתֵימוֹ Deuter. 32, 29 und im Stat. constr. בָּמוֹת יַעַר Micha 3, 12. 2) Wollte man aber auch, gewifs ohne hinreichenden Grund, nach den Vorgange dreier Handschriften bei De Rossi eine Vocalveränderung vornehmen, so würde doch gegen diese Erklärung sprechen, dafs das Nomen בָּמוֹת, welches auch als Singular vorkommt, nie die Bedeutung Grabhügel hat. Auch ist diese Bedeutung mit seiner gewöhnlichen wenig verwandt. Denn במות bedeutet nicht einen Erdhügel, wie man ihn auf Gräbern aufzuwerfen pflegt, sondern eine Anhöhe.

Rosenmüller übersetzt: er überliefs den Gottlosen sein Begräbnifs und den Frevlern überliefs er es, nachdem er gestorben. Allein gegen diese Erklärung läfst sich sehr vieles einwenden. Wie pafst das, er überliefs, zu dem obgleich er kein Unrecht gethan hatte, was doch erfordert, dafs in dem vorhergehenden von einem angethanen Unrecht die Rede sey? Wie kann von dem Subjecte, das schon gestorben ist, gesagt werden, dafs es sein Begräbnifs überlasse? Wie können sich die Heidenvölker, welche in diesem Verse noch reden sol-

len, selbst רְשָׁעִים nennen? Dann kommt das Nomen קֶבֶר nie von der Handlung, sondern immer von dem Orte des Begräbnisses vor. Endlich sprechen gegen diese Erklärung sowohl, wie gegen die vorhergehende die Gründe, welche gegen die zuerst angeführte vorgebracht worden.

V. 10. In diesem Verse beginnt die Verkündung der Verherrlichung des Knechtes Gottes. Der Sinn: Alles beschriebene Leiden ist von Jehovah über seinen Knecht verhängt worden und wird sich mit seiner Verherrlichung und mit der Gründung des Gottesreiches auf Erden enden. — Aber Jehovah gefiel es, ihn zu zermalmen; er hat ihn krank gemacht. (mit schweren Leiden belegt.) Wenn er ein Schuldopfer dargebracht hat, wird er Nachkommen schauen, lange leben und Gottes Vornehmen wird durch ihn fortgehen. Nach v. d. Palm hängt dieser Vers mit dem vorigen zusammen. Er war unschuldig, warum wurde er denn so gemartert und geplagt? Darum weil es Jehovahs Wille war, nicht etwa, weil der Herr zu schwach gewesen wäre, ihn aus den Händen seiner Feinde zu erretten. Und was war der Grund dieses Willens? er sollte ein freiwilliges Schuldopfer bringen, durch seine Leiden die Menschheit erlösen. Das דַּכְּאוֹ ist Infin. in Pi. Vor הֶחֱלִי fehlt die Copula. Das suff. ist aus dem vorhergehenden דַּכְּאוֹ zu ergänzen. Das Verbum חָלָה bedeutet, wie schon früher gezeigt worden, nicht blofs krank machen, sondern auch *plaga letali aliquem afficere.* Hier aber ist Krankheit und Verwundung nur Bild des von Jehovah über den Messias verhängten schweren Leidens. Vgl. v. 3 u. 4. Die Form הֶחֱלִי steht f. חָלָה. Die im Hebräischen seltenere Form (vgl. Jos. 14, 8) ist im Aramäischen die gewöhnliche. (Gesenius Lehrg. 432.) Der Grund dieser abweichenden Bildung im Hebräischen scheint in der nicht seltenen Verwechselung der Verba לה und לא zu liegen. (Gesenius l. c. p. 418 Nr. 8.) Dafs diese grade bei dem Verbo חָלָה statt finde,

zeigt das fut. וַיְחֳלֵא 2 Chron. 16, 12, und das Derivatum תַּחֲלוּאִים. Die gegebene Erklärung des ersten Gliedes ist leicht und ungezwungen. Nicht so die Anderer (Gesenius nach dem Vorgange von Martini), welche übersetzen: Jehovah gefiel es seine Wunde krank zu machen f. ihn schwer zu verwunden. Diese nehmen an, dafs דַּכְּאוֹ stehe für דַּכְאוֹ, mit Dagesch forte euphonicum (Gesenius Lehrg. p. 86), oder als Infin. nominascens in Pi. Das Praet. הֶחֱלִי soll stehen für den Infin. mit ל. Einigen Schein gibt dieser Erklärung allerdings die Stelle Micha 6, 13 wo: ich mache deine Wunde krank, steht f. ich bringe dir eine tödtliche Wunde bei. Vgl. Nah. 3, 19. — Vor dem zweiten Gliede ergänzt Jahn das freilich nicht selten ausgelassene וַיֹּאמֶר, indem er annimmt, dafs von da an Jehovah rede. Allein da in dem letzten Gliede von Jehovah noch in der dritten Person geredet wird (חֵפֶץ יְהוָה) so nimmt man besser an, dafs der Prophet noch fortrede und dafs Jehovah erst v. 11 und 12 redend eingeführt werde und das von ihm Gesagte bestätige. — Das תָּשִׂים ist als 3 fem. zu nehmen und mit נֶפֶשׁ zu verbinden. Das שׂוּם ist häufig gleichbedeutend mit נָתַן; vgl. die Lex. Das נֶפֶשׁ steht, wie das Arabische نَفْسٌ, bekanntlich häufig für das Personalpronom. Wenn seine Seele darbringt = wenn er darbringt. Es ist unnöthig, mit einigen Auslegern dem Verbo שִׂים die intransitive Bedeutung sich stellen zu geben, oder mit andern anzunehmen, dafs eine Ellipse statt finde, אִם תָּשִׂים נַפְשׁוֹ s. v. a. אִם תָּשִׂים נַפְשׁוֹ אָשָׁם נַפְשׁוֹ (wogegen schon spricht, dafs nicht von der Seele gesagt werden kann, sie bringe die Seele zum Schuldopfer dar, wenn sich auch sonst genügende Beispiele für die Ellipse des נֶפֶשׁ anführen lassen), oder mit andern gar zu übersetzen: wenn du wirst seine Seele als Schuldopfer dargelegt haben, als Anrede an den Jehovah, von dem in diesem und

den

den vorhergehenden Versen immer in der dritten Person geredet wird. Dafs der Messias nicht nur der Priester seyn wird, welcher das Schuldopfer darbringt, sondern zugleich das Opfer, liegt hier zwar nicht im Ausdrucke selbst; dies ist aber auch nicht nöthig, da dies schon aus dem Vorhergehenden hinreichend klar ist. Das Wort אָשָׁם Schuld, Vergehen, und dann Schuldopfer. (Vgl. Jahn Archäologie Th. 3 §. 100 und §. 102.) So wie durch die vorbildlichen Opfer, welche die vorbildlichen Priester darbrachten, die Reinheit für die äufsere Theokratie wieder erworben und in Bezug auf sie die Vergehung gesühnt, zugleich auch auf das dereinstige grofse Opfer hingedeutet wurde, so verkündet der Prophet hier, dafs durch das gegenbildliche Opfer, welches der gegenbildliche und allein wahre Priester (vgl. Cap. 53 v. 15) darbringen werde, die Reinheit für die innere Theokratie, und die Vergebung der Sünden werde erworben werden. Auch hier werden nach der gewöhnlichen Sitte der Propheten Dinge des N. B. geschildert unter Bildern entnommen von den Dingen des A. B. Mit Anspielung auf unsere Stelle sagt Paulus 2 Cor. 5, 21, Gott habe Christum zur ἁμαρτία d. h. zum Sündopfer gemacht, damit wir vor Gott gerecht würden, so wie Röm. 8, 3: Gott habe Christum gesandt περὶ ἁμαρτίας, als Sündopfer, und Christus wird ἱλασμὸς, ἱλαστήριον, Versöhnungsopfer, für alle Sünden genannt Röm. 3, 25. 1 Joh. 2, 2. 4, 10. Vgl. Hebr. 9, 14: ὃς ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ. Ohne Bild ist also der Sinn, wenn er sich freiwillig dem bitteren Leiden und dem blutigen Tode hingegeben hat, um durch die Büfsung unserer Sünden uns Vergebung und Gerechtigkeit zu erwerben. — Das אִם hier in der gewöhnlichen Bedeutung wenn, nicht wie Rosenmüller erklärt *postquam*. Die Stellen, welcher er, nach dem Vorgange von Nolde *concord. part. s. v. Nr.* 11, dafür anführt, gehören entweder deswegen nicht hieher, weil das Verbum an ihnen nicht wie hier im Fut., sondern im Praeterito steht (Amos 7 v. 2.), oder weil an ihnen die Bedeutung *postquam* nur auf

unrichtiger Erklärung beruht. (Hiob 14 v. 14.). — In der Schilderung der Belohnungen, welche der Knecht Gottes für die Ausführung des ihm übertragenen Werkes erhalten wird, mufs das Niedere wiederum als Bild dienen zur Bezeichnung des Höheren. Langes Leben und zahlreiche Nachkommenschaft gelten den Hebräern für das gröfste Glück, für eine theokratische Segnung und Belohnung der Frömmigkeit. In einem höheren und geistigen Sinne soll diese Belohnung dem Messias zu Theil werden. Die Alexandriner (ἡ ψυχὴ ὑμῶν ὄψεται σπέρμα μακρόβιον), die Vulgata *(posteritatem videbit longaevam)*, und Lowth wollen die beiden Glieder יַאֲרִיךְ יָמִים und יִרְאֶה זֶרַע miteinander verbinden; aber weit passender wird beides von einander getrennt. הֶאֱרִיךְ יָמִים, die Tage lang machen f. lange leben, יִרְאֶה זֶרַע er wird Saamen sehen f. er wird sich einer zahlreichen Nachkommenschaft erfreuen. Diese Nachkommen (דּוֹרוֹ v. 8) sind keine Andere, als die Vielen und Mächtigen, welche Gott nach v. 12 dem Messias zum Besitze zugetheilt hat, die nach Cap. 52, 15 durch ihn entsündigt und nach v. 11 durch ihn gerechtfertigt werden sollen, die deren Sündenstrafen er auf sich geladen hat v. 5, und welche er bei Gott vertritt v. 12. Häufig wird das leibliche Verhältnifs zwischen Vater und Sohn auf geistige Verhältnisse übertragen. Die Propheten führten den Namen Väter, ihre Schüler den Namen Söhne der Propheten. 1 Reg. 2, 35. In einem höheren Sinne werden die Gläubigen, auf geistige Weise von Gott erzeugt, ihm gehorsam, wie folgsame Kinder und gleichsam seine Familie bildend, das Geschlecht Gottes oder des Messias genannt. Ps. 22, 31 „der Saame, der ihm dienen wird, wird dem Herrn zum Geschlechte gerechnet werden" d. h. die Nachkommen des Messias werden als Gottes Geschlecht, als seine Kinder betrachtet werden. Ps. 110, 3. Gen. 6, 2, wo durch בְּנֵי הָאֱלֹהִים die Verehrer Gottes bezeichnet werden. Die Christen werden noch jetzt im Orient genannt ميلاد المسيح, das Geschlecht oder

die Familie des Messias, vgl. Schulz b. Paulus in der Sammlung der Reisen Th. 7 p. 49. — In dem letzten Gliede soll nach Martini das יִצְלַח nicht die Zukunft, sondern die Vergangenheit bezeichnen. Er übersetzt: *Jehovae enim mandata felicissime executus est.* Allein ohne Grund. Der Prophet schildert hier die Belohnung, welche der Messias erhalten soll. Diese besteht darin, dafs die Angelegenheit, Sache Gottes, die Religion und ihre Ausbreitung durch ihn gefördert werden wird, was der Sache nach gleichbedeutend ist mit dem: „er wird Nachkommen sehen."

V. 11. Jehovah wird wieder redend eingeführt. — Wegen der Arbeit seiner Seele sichet er, sättigt sich; durch sein Erkenntnifs wird er, der Gerechte, mein Knecht, Viele rechtfertigen und ihre Sünden tragen. Das מִן in מֵעֲמַל zeigt die *Causa efficiens* an. Richtig die *Vulg. Pro eo, quod laboravit anima ejus.* Andere: frei von dem Leiden seiner Seele, oder nach dem Leiden seiner Seele. Aber es ist passender, dafs hier so wie in dem Vorigen Verse das Leiden als die Ursache der Verherrlichung angegeben werde. Das עָמָל zugleich den Begriff der Arbeit und des Leidens. — Bei dem Verbo יִרְאֶה fehlt das Object. Michaelis: von seiner sauren Arbeit wird er wieder fröhlich aufblicken. Allein für diese Bedeutung des רָאָה fehlt der sichere Beweis; auch ist dann das יִשְׂבַּע nicht recht passend. Die Ellipse wird nun von Verschiedenen verschieden ergänzt; nach Einigen hat man טוֹב Gutes hinzuzudenken; nach Anderen זֶרַע; am besten aber ergänzt man die in dem vorigen Verse verkündeten Früchte und Belohnungen seiner Leiden. Die Verba יִרְאֶה und יִשְׂבַּע werden auf verschiedene Weise verbunden. Einige wenden hier den Hebräischen Sprachgebrauch an, nach dem zwei Verba gesetzt werden, wo wir ein Verbum mit einem Adjectivo oder Adverbio setzen = er wird sich satt sehen. Rosenmüller ergänzt zwischen beiden Verbis

בַּאֲשֶׁר, was aber einen matten Sinn gibt. Das Richtige ergibt sich aus der fast von allen Auslegern übersehenen Bemerkung, dafs das Bild eines Landmannes zu Grunde liegt, der seinen Acker mit Arbeit und Sorge bestellt, dann mit Wonne die reifen Früchte erst sieht, dann einerndtet und sich an ihnen ersättigt, der in Thränen gesät hat und nun in Freuden erndtet. Daraus geht dann hervor, dafs die beiden Verba getrennt werden müssen und dafs in ihnen eine gewisse Steigerung statt findet. Clericus: *hic latet comparatio: quemadmodum agricola collecta copiosa messe fructu laboris sui satiatur, sic Messias animum suum successu miro Evangelii, postquam in coelum ascenderit pascet.* Viele Ausleger ziehen das בְּרֵעֵתוֹ noch zu diesem ersten Gliede. Unter diesen bezieht Martini das suff. in בְּרֵעֵתוֹ auf den Jehovah. דַּעַת יְהוָה Frömmigkeit, Gottesfurcht. Er erklärt nun: *pietatis suae largissimos fructus percipiet.* Dagegen unter anderen: dafs das suff. sich auf den Messias beziehen mufs, da nur von diesem in der dritten Person geredet, Jehovah aber selbst redend eingeführt wird (עַבְדִּי). Besser noch fafst Jahn das suff. passivisch auf: *saturabitur cognitione sui i. e. fruetur illa beatitudine abunde, ut permulti eum agnoscant celsissimum benefactorem.* Allein auch diese Erklärung ist gezwungen und das בְּרֵעֵתוֹ ist ohne Zweifel den Accenten gemäfs zu dem folgenden zu ziehen. Das בְּרֵעֵתוֹ wird nun verschieden aufgefafst. Das דַּעַת ist Infin. von יָדַע. Die Participia und Infinitivi aber können in der Verbindung mit suffixis entweder als Theile des Verbi oder auch als Nomina betrachtet werden; in dem ersteren Falle bezeichnet das Pronomen das Object, in dem letzteren Falle das Subject der Handlung; dort ist das Pronomen Accusativ, hier Genitiv (S. die Beispiele bei Gesenius Lehrg. p. 299.) Mehrere Ausleger fassen das suffixum hier subjectiv. So Gesenius: durch seine Weisheit. Dagegen: dafs nicht die Weisheit, sondern das versöhnende Leiden des Messias, wie wir

bei der Erklärung des הַצְדִּיק sehen werden, die bewirkende Ursache der Rechtfertigung seyn soll. Andere: durch seine Religion. Dagegen: dafs nicht דַּעַת allein, sondern nur דַּעַת יְהוָה, und auch dies nicht die objective, sondern die subjective Religion, die Frömmigkeit bezeichnet, die hier nicht pafst. Andere: durch seine Lehre: namentlich durch die Lehre von seinem Leiden und der dadurch zu Stande gebrachten Versöhnung. Bei dieser Erklärung kann man zwar das Verbum הַצְדִּיק in dem richtigen Sinne nehmen. Dagegen aber: dafs das דַּעַת als Nomen nie die Bedeutung Lehre, sondern immer nur die Bedeutung, Einsicht, Klugheit, Verstand hat. Man ist daher genöthigt das suff. objectiv oder passiv aufzufassen. Durch sein Erkenntnifs d. h. dadurch, dafs sie ihn kennen lernen. Dies ist die Bedingung der subjectiven Aneignung der von dem Messias erworbenen Gerechtigkeit. So Joh. H. Michaelis in den *bibl. Hal. per scientiam sui (Clericus: cognitione sui), non qua ipse cognoscit, sed qua vera fide et fiducia ipse tanquam propitiator cognoscitur.* Joh. 17, 3. Röm. 3, 22. 25. v. d. Palm: *door zijne Kenntnis, dat is door de Kenntnis van hem, door hem te kennen, in den aard zijner zending en de Kracht zijner verdiensten.* — Das Verbum הַצְדִּיק will Gesenius mit Vergleichung von Dan. 12 v. 4 in der Bedeutung nehmen: zur wahren Religion führen, bekehren. Allein das יַצְדִּיק wird erklärt durch das folgende paralele Glied: er wird ihre Sünden tragen. Es mufs daher rechtfertigen übersetzt und auf die durch die Leiden des Knechtes Gottes vollbrachte Entsündigung bezogen werden. Die *significatio forensis* ist in Niph. bei dem Verbo צָדַק die herrschende. Vgl. z. B. 5, 23. Dafs hier von der Rechtfertigung im eigentlichen Sinne, nicht von blofser Belehrung, die Rede sey, dafür spricht der ganze Context; der Messias wird ja in dem ganzen Stücke nicht als Lehrer geschildert, sondern als Priester, der um uns zu entsündigen sich selbst zum freiwilligen Sündopfer dargebracht hat, fer-

ner die Construction mit לְ und endlich auch die Stellung des צַדִּיק. Die Construction des Verbi mit לְ erklärt sich aus einer gewissen Modification des Verbalbegriffes, הַצְדִּיק mit dem Accus. *justificare*, mit לְ *justitiam afferre*. Eine ähnliche Modification erleidet das Verbum הָרַג 2 Sam. 3, 30 הָרְגוּ לְאַבְנֵר *mortem intulerunt Abnero*. Ebenso הֵנִיחַ mit dem Accus. ruhen machen, mit לְ, Ruhe verleihen; הוֹשִׁיעַ retten, mit לְ, Rettung verleihen. Vgl. Gesenius Lehrgeb. p. 817. צַדִּיק עַבְדִּי, der gerechte, mein Knecht f. mein gerechter Knecht. Das Adjectivum steht in seltenen Fällen voran, wenn ein Nachdruck darauf liegt. (Vgl. Gesenius p. 705.) Diese Wahrnehmung reicht aber zur Erklärung dieser Construction noch nicht hin, was von den Auslegern übersehen worden. Das צַדִּיק kann nämlich deshalb nicht gradezu als Epitheton zu dem עַבְדִּי gezogen werden, weil ersteres unbestimmt, letzteres aber durch den Artikel bestimmt ist. Nun mufs aber, wenn das Substantivum den Artikel hat, oder durch ein suffixum, oder einen Genitiv bestimmt ist, das Adjectivum ihn auch haben. Vgl. Gesenius p. 704. Man mufs also annehmen, dafs das צַדִּיק für sich, als die Stelle eines Nomens vertretend voranstehe. Eine ähnliche Construction Jerem. 3 v. 7. 10: es bekehrt sich nicht zu mir בָּגוֹדָה אֲחוֹתָהּ יְהוּדָה die Treulose, ihre Schwester Jehudah. Durch die Hervorhebung des צַדִּיק und durch seine unmittelbare Verbindung mit הַצְדִּיק soll die enge Verbindung angezeigt werden, in der die Gerechtigkeit des Knechtes Gottes, der obgleich vollkommen unschuldig und unsündlich (vgl. v. 9) dennoch die Strafen der Sünde litt, mit der durch ihn zu ertheilenden Rechtfertigung steht. Es wird also durch diese Worte das יְהוָה Cap. 52 v. 15 erklärt; bestätigt auch dasjenige, was v. 3 — 6 gesagt worden, besonders das: „durch seine Wunden sind wir geheilet" v. 5. — Martini übersetzt: *servator legatus meus salvos praestabit multos i. e. felicitate*

augebit et ornabit. Allein diese Erklärung pafst ebenso wenig in den Context, als sie philologisch gerechtfertigt werden kann; צַדִּיק kann nicht servator u. הַצְדִּיק nicht beglücken bedeuten. — In den letzten Worten ist wie in V. 4 die Sünde und ihre Strafe bildlich dargestellt als eine schwere Bürde. Klagel. 5, 4. Bei den Arabern ist وِزْر Bürde, ein gewöhnlicher Name für Sünde. Ebenso أَصَار *onera. Calvin. Egregia nimirum est permutatio. Christus justificat homines dando ipsis justitiam suam et vicissim in se suscipit peccata ipsorum, ut ea expiet. Hieronymus: Et iniquitates eorum ipse portabit, quas illi portare non poterant et quarum pondere opprimebantur.* Mehrere Ausleger (Martini, Hensler u. A.) wollen das Verbum יִסְבֹּל im Praeterito übersetzen: er trug oder schaffte weg ihre Leiden. Dagegen bemerkt Gesenius mit Recht, dafs sich die vorhergehenden und folgenden futura alle auf den Stand der Erhöhung beziehen. *) Auch ist in dem ganzen Verse nicht die Rede von der Erwerbung der Gerechtigkeit (diese geschah in dem Stande der Erniedrigung, von welchem v. 2 — 9), sondern von der Mittheilung derselben, als deren subjective Bedingung die Erkenntnifs des Knechtes Gottes in dem vorigen Gliede genannt worden. Bei jedem, der nach der Erhöhung des Messias diese Bedingung erfüllt, nimmt der Messias seine Sünden auf sich, d. h. er läfst ihm seinen stellvertretenden Gehorsam zugerechnet werden und ertheilt ihm Vergebung. Das: er wird ihre Sünden tragen ist, nur mit einem verschiedenen Bilde dasselbe mit: „er wird sie rechtfertigen." Gesenius erklärt: und ihrer Sünden Last erleichtert er, näm-

*) Das עֲוֹנֹתָם הוּא יִסְבֹּל ist offenbar gleichbedeutend mit יַצְדִּיק und kann schon wegen des Paralelismus nicht wohl als Präteritum genommen werden. Alex. καὶ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν αὐτὸς ἀνοίσει. Symm. ὑπενέγκει.

lich durch seine Lehre, er wird sie bessern und ihnen dadurch Vergebung verschaffen. Allein Ges. tritt hier mit sich selbst in Widerstreit, da er v. 4. das נָשָׂא חֳלָיֵנוּ und סָבַל מַכְאֹבֵינוּ von der stellvertretenden Genugthuung erklärt, so wie auch das entsprechende חֵטְא רַבִּים נָשָׂא und das יַפְגִּיעַ v. 12, nicht anders erklärt werden kann. Das סָבַל עָוֹן heifst auch nicht die Sündenlast erleichtern, sondern sie ganz auf sich nehmen, und dafs dieses soviel seyn könne als: durch Lehre bessern, ist weder philologisch erweislich, noch mit dem ganzen Contexte verträglich; vgl was zu יַצְדִּיק bemerkt worden.

V. 12. Darum will ich ihm Mächtige zum Antheil geben und Starke soll er als Beute austheilen, zum Lohne dafür, dafs er sein Leben hingegeben hat in den Tod und unter die Übelthäter sich zählen liefs. Und er wird Vieler Sünde auf sich nehmen und für die Übelthäter sich verwenden. Das Verbum חָלַק hat Hiob 39, 17 die Bedeutung Antheil geben an, zutheilen. So auch hier mit Recht viele Ausleger (Alex. *διὰ τοῦτο αὐτὸς κληρονομήσει πολλούς*. Vulg. *ideo dispertiam ei plurimos*. Chald., Martini, Rosenm. Andere: „ich gebe sein Loos ihm unter den Mächtigen; dies dann entweder soviel als: ich werde ihm unter den Mächtigen seinen Platz ertheilen, oder auch: die Mächtigen werden ein Theil der ihm zu ertheilenden Beute seyn. Dagegen richtig Martini: *friget utrumque;* besonders nach der ersteren Wendung pafst diese Erklärung gar nicht zu den übrigen glänzenden Ausdrücken, womit die Verherrlichung des Knechtes Gottes beschrieben wird. Gesenius führt für dieselbe an, dafs das vierte Glied alsdann den passenden Gegensatz dazu bilde. Er, der Missethätern gleichgestellt ward, steht nun neben Mächtigen und Gewaltigen. Allein der Gegensatz ist ja grade nach der ersteren Erklärung weit stärker und schöner. Neben Missethätern, über Viele und Gewaltige. — Das רַבִּים kann man entweder durch Viele übersetzen, oder

durch Mächtige und Grofse. Das Letztere wird durch den Paralelismus mit עֲצוּמִים empfohlen. Auf jeden Fall unnöthig ist es mit Rosenmüller zu רַבִּים und עֲצוּמִים zu ergänzen גּוֹיִם oder עַמִּים. — Das zweite Glied übersetzen Mehrere (Gesenius u. A.): er wird mit den Starken Beute theilen. Allein einen weit stärkeren und schönern Sinn erhält man, wenn man das אֵת nicht als Präposition, sondern als nota accusativi nimmt. Die Starken wird er als Beute vertheilen, unter seine Gefährten nämlich; dies nichts weiter als: er wird sie in seine Gewalt bekommen, frei mit ihnen schalten und walten können. Martini: *victoris est de praeda parta disponere ejusque optima parte sibi vindicata, reliquae inter socios partitionem facere.* Vgl. Gen. 49, 27. Exod. 15, 9. Ps. 68, 13. Jud. 5, 30. Nach dem Vorgange Jüdischer Ausleger (Abarbanel: *hoc in Christum non competit* כי לא עשה מלחמה ולא שלל) wollen einige Neuere (Paulus, Gesenius A.) aus diesen Worten einen Beweis gegen die Beziehung der Weissagung auf Christum entnehmen, der ja keiner weltlichen Triumphe theilhaftig geworden. Allein eine solche Verkennung des bildlichen Ausdruckes möchte sich schwerlich anders als aus dogmatischer Befangenheit erklären lassen. Nach der gewöhnlichen Sitte der Propheten das Geistige unter dem Bilde des Leiblichen darzustellen, wird hier unter dem Bilde eines weltlichen Sieges der geistige Sieg Christi über die Völker, welche sein sanftes Joch auf sich nehmen, verkündet. Martini: *Inest descriptio amplissimi et splendissimi imperii expressa imaginibus ab imperatore humano, qui terra sub ditionem suam redacta regnum occupat, praedaque parta potitur repetita.* Dafs hier von weltlichen Triumphen nicht die Rede seyn könne, geht 1) hervor aus der im Vorigen angegebenen Weise, auf welche der Messias zu dieser Herrlichkeit gelangt ist; weltliche Triumphe werden nicht durch die tiefste Erniedrigung, durch Leiden und Tod, die freiwillig und zum Heile der Menschheit übernommen

worden, erworben. 2) aus demjenigen, was der Messias im Zustande der Verherrlichung, denen die sich zu ihm wenden, leisten soll. Er soll sie mit seinem Blute besprengen Cap. 52 v. 15; er soll sie rechtfertigen und ihre Sünde tragen v. 11 und er soll die Sünder vertreten v. 12, Alles doch wohl nicht Bezeichnungen eines weltlichen Siegers. Die רַבִּים und עֲצוּמִים sind keine anderen, als die Völker und Könige C. 52 v. 15, und als das Geschlecht und die Nachkommenschaft des Messias v. 8 und v. 10. Ähnliche bildliche Darstellungen Ps. 2 v. 8, wo Jehovah zu dem Messias sagt: „Fordere von mir, so will ich dir die Heidenvölker zum Erbe geben und der Welt Enden zu deinem Eigenthume." Vgl. Jes. 11, 10. — Es werden darauf noch einmahl die Verdienste des Knechtes Gottes wiederholt, zu deren Belohnung ihm Gott diese grofsen geistigen Eroberungen verliehen hat. In den Worten הֶעֱרָה לַמָּוֶת נַפְשׁוֹ, eigentlich er hat sein Leben zum Tode oder in den Tod ausgegossen, ist die Metapher von Thieren hergenommen, welche mit dem Blute das Leben verloren, weshalb das Blut als der Sitz der Seele betrachtet wurde. Vgl. Gen. 9, 4. Lev. 17, 11. Anspielung auf das Bild eines Opferthieres v. 10. Vgl. Ps. 141, v. 8 und zahlreiche Beispiele ähnlicher Redensarten aus Arab. Dichtern bei Schultens *ad excerpta Hamasae p.* 452 und bei Martini und Gesenius z. d. St. Das נִמְנָה er ist gezählt worden, hat hier, wie wir schon zu y. 7 gesehen haben, den Nebenbegriff: er hat sich zählen lassen. Dieser wird durch den Context und durch den Paralelismus mit: er hat sein Leben ausgegossen, erfordert. Nicht dafs der Messias unter die Übelthäter gezählt wurde, war der Grund seiner Verherrlichung, sondern dafs er sich freiwillig unter dieselben zählen liefs. Der Evangelist Marcus führt diese Stelle an, da er berichtet Christus sey zwischen Räubern ans Kreuz geheftet worden, ohne dafs er durch diese specielle Beziehung den ganzen Sinn des Ausspruches erschöpfen wollte. — Das יַפְגִּיעַ darf man nicht

nach dem Vorgange der Alex. mit vielen Auslegern als auf den Stand der Erniedrigung sich beziehend nehmen. (So auch Gesenius gradezu im Widerspruch gegen die von ihm zu v. 11 gemachte Bemerkung, dafs alle Fut. im Vorhergehenden und Folgenden sich auf den Stand der Erhöhung beziehen. Soll hier das יַפְגִּיעַ für das Prät. stehen, so wird doch auch dort wohl das יִסְבֹּל für das Präteritum stehen müssen). Vielmehr wird der Aorist נָשָׂא durch den Context, in welchem nur von der Erhöhung die Rede ist, als Futurum bestimmt und entspricht dem יִסְבֹּל. Zu vgl. was zu dem vorigen Verse bemerkt worden. — Das Verbum פָּגַע hat in Kal unter andern die Bedeutung begegnen, in Hiph. also begegnen machen. Jemanden etwas begegnen machen, ob Bitten oder Thaten mufs aus dem Contexte bestimmt werden, steht dann für: sich bei ihm verwenden, ähnlich wie das Griech. ἐντυγχάνειν. Fälschlich verstehen hier die meisten Ausleger das הִפְגִּיעַ von blofsem Gebet. Richtig Martini: *intelligendum est illud auxilium, quod miserias easque gravissimas et dirissimas mortemque adeo ipsam subeundo Messias popularibus suis praestitit.* Nicht durch blofses Gebet wird sich, wie dies aus dem Vorhergehenden deutlich hervorgeht der Knecht Gottes bei Gott für die Sünder verwenden, sondern dadurch dafs er sein stellvertretendes Leiden, sein Verdienst ihm als Ursache ihrer Begnadigung und der Vergebung ihrer Sünden vorhält. Sehr treffend Calvin: *Ut in veteri lege sacerdos, qui nunquam sine sanguine ingrediebatur, simul pro populo intercedebat, ita quod illic adumbratum fuit, in Christo impletum est. Primum enim sacrificium corporis sui obtulit et sanguinem fudit, ut poenam nobis debitam persolveret. Deinde ut valeret expiatio advocati officio functus est, atque intercessit pro omnibus, qui fide hoc sacrificium amplecterentur.* Vgl. Röm. 8, 34 (ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν), Hebr. 9, 24 (Christus ist in das Heiligthum eingegangen νῦν ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ

τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν), 1 Joh. 2, 1 παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον. Das וְחוּא zeigt an, dafs man die beiden letzten Glieder nicht mehr als abhängig von dem תַּחַת אֲשֶׁר zu betrachten hat.

Wir haben nun noch 1) die Gründe gegen die Messianische Auslegung zu widerlegen. 2) die Gründe für die Messianische Erklärung anzuführen und 3) zu zeigen dafs die Nichtmessianische Erklärung unstatthaft ist. Die Gründe gegen die Mess. Ausl. entlehnen wir von Gesenius, der Alles, was die Früheren, namentlich die Juden nur irgend Scheinbares vorgebracht haben, zusammengefafst hat. *)

1. „So grofs die Ähnlichkeit der Situation unseres frommen Dulders mit der Lage Christi ist, so findet sich doch auch Manches, was nicht auf ihn pafst." Alles was Gesenius hier anführt, ist schon in der Auslegung zurückgewiesen worden. Das Einzige ausgenommen, dafs nach Cap. 52 v. 15 Könige den Knecht Gottes persönlich ehren sollen. Dies widerlegt sich aber durch sich selbst. Denn von dem persönlich ist in dieser Stelle eben so wenig etwas enthalten, wie in der Paralelst. Cap. 49, 7. Dafs aber Könige vor dem verherrlichten Christus ihre Kniee gebeugt haben und noch beugen, wer kann das läugnen ohne aller Geschichte Hohn zu sprechen? Der Grund ist also ebenso wenig haltbar, wie die Bemerkung des Abarbanel zu v. 10, der er nachgebildet zu seyn scheint. „Das Verbum יראה bezeichnet ein Sehen, welches einem Menschen zu Theil wird בחייו וביומיו, *dum adhuc vivit et superstes est.*"

2. „Der Name Knecht Gottes kommt nirgends vom Messias vor." Gesetzt auch diese Behauptung wäre richtig, so würde sie doch nichts beweisen. Die Benennung Knecht Jehovahs im engeren Sinne bezeichnet, wie wir schon früher ge-

*) Eine Widerlegung der gewifs jetzt von dem Urheber selbst verworfenen Gründe des Dr. von Ammon, bibl. Theologie II p. 40 sqq. findet sich bei Jahn l. c. p. 63.

sehen haben, einen jeden, der zur Ausführung eines göttlichen Rathschlusses berufen ist, der zu Gott in einem ähnlichen Verhältnisse steht, wie die Hofbedienten, bei den Hebräern עֲבָדִים genannt, zu den irdischen Königen. Knecht Jehovahs wird Moses genannt Numer. 12, 7, Josua Richt. 2, 8. Knecht Jehovahs war jeder Israelitische König; David wird nicht selten also genannt z. B. Ps. 89, 21. Eljakim führt diesen Namen Cap. 22 v. 20. Der Prophet selbst nennt sich also Cap. 20, 3. Insofern es bestimmt war, die Erkenntnifs und Verehrung des wahren Gottes zu erhalten, führt auch das Jüdische Volk diesen Namen an mehreren Stellen. Den Engeln wird er beigelegt Hiob 4, 18, wo das עֲבָדָיו im Paralelismo steht mit מַלְאָכָיו, seinen Gesandten. Selbst Nebucadnezar wird bei Jerem. 25, 9 und 27, 6 ein Knecht Jehovahs genannt, insofern er, ohne es zu wissen und zu wollen, ein Werkzeug in der Hand Gottes war. Nur zufällig ist es, dafs Cyrus diesen Namen nicht führt; es werden ihm alle Eigenschaften eines Knechtes Gottes beigelegt. Es läfst sich also durchaus nicht absehen, warum der Messias, der grofse Gesandte Gottes (מַלְאָכִי Mal. 3, 1) er, der in angenommener Knechtsgestalt Gott gehorsam war bis zum Tode (Phil. 1, 7), der nicht kam, seinen Willen zu thun, sondern den Willen des, der ihn gesandt hatte (Joh. 6, 38), nicht also genannt werden könne, da er das war, was der Name bezeichnet, der nicht etwa als Nomen proprium eines einzelnen Standes oder eines einzelnen Individui betrachtet werden kann, sondern allen Dienern und Werkzeugen Gottes gemeinsam war. Und dazu kommt denn noch, dafs die Behauptung gar nicht einmahl richtig ist. Der Messias führt den Namen in der einstimmig messianisch erklärten St. Zachar. 3, 8: ich will herbeiführen spricht Gott meinen Knecht Zemach, wo der Chaldäer erklärt מְשִׁיחָא וְיִתְגְּלֵי, *Messiam et revelabitur. (cf.* Rosenm. *ad h. l.)* Er führt ihn Cap. 42, 1 (wo der Chald. erklärt הא עבדי משיחא. Kimchi זהו מלך המשיח), Cap. 49 v. 3. 6.

Cap. 50 v. 10, also fast in allen Messianischen Weissagungen des zweiten Theiles.

3. „Die Idee eines leidenden und büfsenden Messias ist dem A. T. fremd und steht selbst im Widerspruch mit den herrschenden Vorstellungen von demselben, sollte sie auch gegen das Zeitalter Christi bei Einigen statt gefunden haben." Auch dieser Grund ist von den Juden entlehnt. Zu seiner Widerlegung reicht dasjenige hin, was in der allgemeinen Einleitung bemerkt worden. Der Grund wird so lange nicht beweisend seyn, als in der Kirche Christi die Auctorität Christi noch gilt, der selbst sagt, dafs sein ganzes Leiden in den Schriften des A. B. vorherverkündet worden und seinen Jüngern die dasselbe betreffenden Weissagungen auslegt. Auch wenn die Idee eines leidenden und büfsenden Messias an keiner andern Stelle des A. B. vorkäme, so würde dies doch nichts beweisen. Denn wir dürfen nicht *a priori* festsetzen, dafs Gott nicht einem einzelnen Propheten, der sich grade für diese Offenbarung empfänglich zeigte, eine Erleuchtung über einen Gegenstand ertheilen dürfe, den er vor den anderen verborgen. Allerdings ist es richtig, dafs in den Messianischen Weissagungen das prophetische und königliche Amt Christi häufiger geschildert wird, als das priesterliche; die grofse Masse des Volkes, welche durch die Messianischen Weissagungen in einer, wenn auch nur äufserlichen Anhänglichkeit an den Jehovah gehalten werden sollte, konnte diese Lehre ebenso wenig fassen, wie die Apostel vor Ertheilung des Geistes, und für die Frommen, in deren Innerem diese Lehre einen Anschliefsungspunct fand, waren die gegebenen Andeutungen, welche am angeführten Orte gesammelt worden, hinreichend. Wir machen hier aufser Cap. 50 auf die auch von Gesenius messianisch gedeutete Stelle Cap. 11, 1 aufmerksam, wo das Auftreten des Messias in Niedrigkeit, ähnlich wie Cap. 53 v. 2 angedeutet wird durch das Bild eines schwachen Reises, welches aus dem abgehauenen Stamme Isais hervorsprofst. Worin aber der Wider-

spruch der Lehre von dem leidenden Messias mit der Lehre von dem verherrlichten Messias bestehen soll, läfst sich schwer absehen. Fände auch ein scheinbarer Widerspruch statt, so wäre er doch durch die Geschichte Christi gehoben worden. Das Leiden erscheint ja auch in unserer Weissagung als die Bedingung der Verherrlichung. Die Verherrlichung als die Folge und Belohnung desselben. Der Messias erscheint auch hier als König, dem sich alle irdischen Könige mit ihren Völkern unterwerfen werden. — Es geht die ganze Behauptung von der falschen Meinung aus, dafs jede einzelne Messianische Weissagung ein vollkommnes Bild des Messias enthalten müsse, da sie im Gegentheil sich gegenseitig ergänzen und uns Christum meist nur von einer Seite zeigen.

4. „Bei der Messianischen Erklärung fafst man alles als zukünftig, was aber die Sprache nicht erlaubt. Das Leiden, Verachtetseyn und Sterben des Knechtes Gottes ist hier durchaus als vergangen geschildert, indem Cap. 53 v. 1 — 10 Alles in Präteritis fortgeht. Nur die Verherrlichung erscheint als zukünftig und ist in Futuris ausgedrückt. Der Schriftsteller steht also zwischen den Leiden und der Verherrlichung und verkündet, dafs der, welcher bisher gelitten hat, nun verherrlicht werden soll. Nur das Letztere steht noch bevor." Die Antwort hierauf ist schon zu Cap. 52 v. 13 gegeben. Der Standpunct des Propheten ist nicht ein geschichtlicher, sondern ein prophetischer. Die prophetische Anschauung war ja keine äufsere, sondern eine innere; die Propheten beschreiben die Begebenheiten, wie sie in derselben aufeinander folgen. Dasjenige, was die Bedingung bildet, wird in der Gegenwart oder Vergangenheit, dasjenige, was die Folge bildet, wird im Futuro ausgedrückt. Vgl. die allg. Vorbemerkungen zu dem zweiten Theile des Jesaias. So wie in demselben der Prophet seinen Standpunct in dem Babylonischen Exil genommen hat, und von demselben aus die Befreiung als zukünftig schaut, so nimmt er hier seinen Standpunct zwischen dem Leiden und der Verherrlichung

des Messias. Von demselben aus erscheint ihm das Leiden als vergangen, die Herrlichkeit als zukünftig. Nur auf diese Weise konnte es ihm gelingen Bedingung und Folge von einander zu scheiden und Leiden und Verherrlichung in das gehörige Verhältnifs zu setzen.*) Übrigens ist es nicht einmahl richtig, dafs der Prophet das Leiden immer als vergangen darstelle und von demselben in Präteritis rede. An einigen Stellen ist er unwillkührlich von dem prophetischen Standpuncte auf den historischen getreten und bedient sich auch, wo er von den Leiden redet, der Futura. So v. 7 יִפָּתֵחַ. v. 8 יִשּׂוּחַ. v. 10 תָּשִׂים, nach der Erkl. von Gesen. auch v. 12 יַפְגִּיעַ, so wie er dagegen v. 12 von dem Stande der Erhöhung**) das Präteritum נָשָׂא gebraucht (vgl. יִסְבֹּל v. 11.).

5. „Es ist völlig evident, dafs unser Knecht Gottes dieselbe Person ist, von welcher in den Paralelst. Cap. 42 v. 1 — 7. 49 v. 1 — 9. 50 v. 4 — 11. 61 v. 1 — 3 die Rede ist. In diesen kommt nun aber noch weit mehr vor, was nicht von Christo gelten kann." Wir sind hier mit den Gegnern ganz darüber einverstanden, dafs das Subject unseres Stückes mit dem der bezeichneten Stellen ein und dasselbe seyn mufs, und müssen uns mit ihnen über die verderbliche Inconsequenz derjenigen Ausleger beschweren, welche hier den Messias, in jenen Stellen ein anderes Subject finden. Wir glauben aber zu diesen Stellen hinreichend dargethan zu haben, dafs dasjenige, was Gesenius aus ihnen als mit der Messianischen Erklärung unverträglich

*) Auch die alten Übersetzer haben die Präterita nicht als Bezeichnung der wirklichen Vergangenheit genommen und geben sie häufig durch Futura wieder. So die Alex. v. 14 ἐκστήσονται — ἀδοξήσει. Aq. und Theod. v. 2 ἀναβήσεται.

**) Dieselbe Erscheinung findet sich auch an der Paralelstelle Cap. 49 v. 9. Gesenius selbst bemerkt dort: „da die Rettung noch bevorstand, so können die Präterita עניתיך und עזרתיך nicht wohl anders, als Futura aufgefafst werden."

träglich anführt, entweder auf falscher zu buchstäblicher und den bildlichen Charakter der prophetischen Rede verkennender Deutung beruht, oder, wenn es richtig wäre, die Erklärung von Ges. selbst noch weit stärker treffen würde. Wie kann z. B. derjenige einen Anstofs daran nehmen, dafs an einigen der bezeichneten Stellen der Messias redend eingeführt wird, nach dessen eigner Erklärung ebenfalls eine Person redend auftritt, und zwar nicht einmahl eine wirkliche, sondern eine fingirte, das Collectivum der Propheten?

6. „In dem Vorhergehenden und Folgenden ist die Rede von der Wiederherstellung des Staates nach dem Exil. Dem damahligen Leser des Orakels war es nun gradezu unmöglich, an einen in ferner Zukunft zu erwartenden Erlöser zu denken." Das war aber auch nicht nöthig. Es kam nur darauf an, dafs der Prophet und seine Hörer als die Bedingung ihres Heiles das zukünftige Leiden des grofsen Knechtes Gottes kennen lernten und sich an den zukünftigen mit der Liebe anschlossen, mit der wir uns an den erschienenen anschliefsen sollen. Es genügte das dafs, das wann brauchten sie nicht zu wissen, so wie die Natur der prophetischen Anschauung es mit sich brachte, dafs sie es nicht wufsten. Der Sache unbeschadet konnten sie immerhin meinen, dafs das grofse Ereignifs unmittelbar nach der Befreiung aus dem Exile eintreten werde. Ja es würde ihre Sehnsucht geschwächt und ihre Liebe erkältet haben, wenn sie die lange Zeitferne vorher gewufst hätten. „Es konnte dem damahligen Leser wenig daran liegen, zu wissen, was nach einem halben Jahrtausend geschehen würde." Das kann nur derjenige sagen, dem selbst nichts an dem liegt, was Andern das theuerste ist und den Mittelpunct ihres ganzen Lebens bildet.

Was Gesenius sonst noch anführt, dafs man bei dieser Erklärung das Stück aus seinem Zusammenhange mit dem ganzen Buche reifse, und dafs die Auffassung des Stückes als bestimmte Prädiction gegen die Analogie aller biblischen Weissagungen sey, die sich in allgemeinen Vorahnungen auf die zu-

nächst liegende Zukunft beziehen, ist schon in dem Vorhergehenden hinreichend widerlegt worden und bleibt daher hier unberücksichtigt. Zu bemerken ist nur noch der auffallende Widerspruch, der sich auf ein und derselben Seite (III p. 164) findet. Erst wird gesagt, alle biblischen Weissagungen beziehen sich nur auf die zunächst liegende Zukunft, und gleich darauf erklärt der Verf. die Hoffnung, die auch er in dem Stücke ausgesprochen findet, dafs die Jehovahsreligion dereinst einen glänzenden Triumph feiern werde über die Heiden, sey durch das Christenthum in Erfüllung gegangen und er trage in sofern kein Bedenken in unserem Stücke eine erfüllte Mess. Weissagung zu erkennen.

Wir gehen über zur Darlegung der Gründe für die Messianische Auffassung. Es kommen hier alle die Gründe zusammen, durch welche nach der Einleitung überhaupt die Messianität einer Stelle erwiesen werden kann.

1) Die Messianische Auslegung wird durch das Zeugnifs der Tradition bestätigt. Die Juden bezogen in der älteren Zeit einstimmig diese Weissagung auf den Messias. (Vgl. die Geschichte der Erklärung d. St.; ferner Joh. Heinr. Michaelis *ad h. l.* in den *bibl. Hal.; Huls. theol. Jud. l. c.; Grabe, notae ad spicil. patr. t. I p.* 362; *Hulsii nucleus prophetiae Lugd.* 1683 *p.* 668 *sqq.; Danz in Meuschenii N. T. ex Talm. ill. p.* 836 und die das. angef. Schrifst.; Eisenmenger entd. Jud. P. II, 758. Calov. *bibl. ill. II p.* 249 *sqq. Raym. Martini pugio fidei P.* 2 *c.* 9. 11. 12. u. a. m. a. St. *Hornbeck c. Jud. p.* 249. 536 u. v. a.) Die Auctorität der Tradition ist hier aber um so gröfser, je mehr die Messianische Erklärung mit der Gesinnung des Volkes im Gegensatze stand, während das Entstehen der späteren nicht Messianischen Erklärungen sich aus der Denkweise des Volkes durchaus befriedigend erklären läfst.

2) Die Anführungen dieser Weissagung im N. T. dienen uns nicht allein zur Bestätigung, dafs die Messianische Auslegung derselben zu jenen Zeiten die herrschende war (sonst

würde sie von den Vff. gerechtfertigt werden, wie dies z. B. bei Psalm 16 und in Bezug auf die göttliche Würde des Messias bei Ps. 110 geschieht; dasselbe beweist auch der aus unserer St. entnommene Ausspruch des Johannes d. T. Joh. 1, 29 ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, vgl. c. 53 v. 4. 7. 11), sondern sie dienen uns auch zum untrüglichen Beweise, dafs diese Auslegung die richtige ist. Dafs Joh. 12 v. 38 und Röm. 10, 16 der erste V. des 53ten Capitels zur Erklärung des Unglaubens des gröfsten Theiles des Volkes, an der ersteren Stelle mit der Formel ἵνα πληρωθῇ angeführt wird, würde allein genommen nicht zum Beweise hinreichen. Allein strenge beweisend ist die Stelle Luc. 22 v. 37. Dort sagt Christus selbst, die ihn betreffenden Weissagungen gehen zu Ende (so und nicht anders ist das τὰ περὶ ἐμοῦ τέλος ἔχει zu verstehen, vgl. Matth. 26, 54, wo Christus sagt, er müsse leiden und sterben, damit die Schrift erfüllet würde), und so müfste denn auch der Spruch: „er ward zu den Übelthäter gezählt," an ihm erfüllt werden. Vgl. Cap. 53 v. 12. Christus zählt also hier die Weissagung zu denen, die von seinen Schicksalen handeln, und die Weissagung ist so gewifs eine Messianische, als unser Herr die Wahrheit wissen konnte und sie sagen wollte. Was Gesenius dagegen anführt, Marcus lege diese Worte Jesu nicht in den Mund, sondern führe sie bei einer spätern Gelegenheit (Cap. 15, 28) in seiner Person an, kann gewifs Nichts beweisen. Warum sollte Marcus nicht in seiner Person den sich auf Christum beziehenden Ausspruch anführen können, den früher Christus selbst angeführt hatte? Auch nimmt man gewifs nichts Unbegründetes an, wenn man behauptet, dafs Christus an den Stellen, wo er sagt, dafs er κατὰ τὰς γραφὰς leiden und sterben müsse, vorzugsweise diese Stelle vor Augen gehabt habe. (Vgl. die Einl.). Denn dafs, wenn in irgend einer Stelle des A. T., in dieser die Lehre von einem leidenden und büfsenden Messias enthalten sey, gestehen die Gegner selbst zu. — Act. 8 v. 28 — 35 erklärt Philippus auf die Frage des

Kämmerers aus Äthiopien, von wem die Weissagung handle, dieselbe von Christo und gründet auf sie seine ganze Belehrung über denselben. Die Stelle Matth. 8, 17 ist schon bei der Erklärung angeführt worden. — Nach dem Vorgange von De Wette *de morte exp. p.* 94 legt Gesenius l. c. p. 163 ein besonderes Gewicht darauf, dafs die Stelle nie vom Versöhnungstode Christi gebraucht worden und dafs die Anführung Math. 8, 17 selbst dagegen streite. Hinsichtlich des Letzteren verweisen wir auf die Erklärung. Das Erstere ist nicht richtig. Der Apostel Petrus (1 Petr. 2, 21 — 25) bedient sich, da er von der stellvertretenden Genugthuung Christi redet, wörtlich der Hauptstellen unserer Weissagung. Dafs die Apostel die Weissagung nicht häufiger citiren, wo sie von dem Versöhnungstode Christi reden, hat seinen Grund nicht etwa darin, dafs sie dieselbe nicht darauf bezogen, sondern darin, dafs sie ihnen und denen, welche sie schrieben, so geläufig war, dafs es keiner bestimmten Citation, sondern einer blofsen Anspielung bedurfte. Dies geht aus den zahlreichen Stellen hervor, in denen sich Anspielungen auf unsre Weissagung oder Reminiscenzen aus derselben finden. (Vgl. z. B. Marc. 9, 12. Röm. 4, 25. 1 Cor. 15, 3. 2 Cor. 5, 21. 1 Joh. 3, 5. 1 Petr. 1, 19.) Es ist diese Stelle gleichsam das Thema, welches der Apostolischen Verkündung von den Versöhnungstode Jesu zu Grunde lag. Dies gesteht Gesenius selbst zu in einer Stelle, welche mit der so eben angeführten in einem auffallenden Widerspruche steht l. c. p. 191. „Die meisten Hebräischen Leser, die einmahl mit den Ideen von Opfer und Stellvertretung so vertraut waren, mufsten aber die Stelle nothwendig so auffassen und es ist nicht zweifelhaft, dafs die Apostolische Vorstellung vom Versöhnungstode Christi wohl ganz vorzüglich auf diesem Grunde ruht."

3) Es ist keinem Zweifel unterworfen und von den besten Auslegern (Gesenius v. d. Palm u. A.) anerkannt, dafs das Subject dieser Weissagungen kein anders seyn kann, als das

der Weissagungen Cap. 42. 49. 50. 61. Können nun diese auf kein anderes Subject bezogen werden, als auf den Messias, so sprechen alle Gründe, die für die Messianität dieser Weissagungen sprechen und die wir hier nicht wiederholen wollen, auch für die unsrige und so umgekehrt. Dazu kommt denn die auch von Gesenius Messianisch erklärte Stelle Cap. 11, 1 וְיָצָא חֹטֶר מִגֵּזַע יִשַׁי וְנֵצֶר מִשָּׁרָשָׁיו יִפְרֶה, die eine so auffallende Ähnlichkeit mit Cap. 53 v. 2 hat, dafs beide nicht anders als auf dasselbe Subject bezogen werden können.

4) Zu diesen äufseren Gründen kommen dann die inneren Gründe, entnommen aus den Merkmalen, die dem Subjecte der Weissagung beigelegt werden. Obgleich sich jeder einzelne Zug als an Christo erfüllt nachweisen läfst, so wollen wir uns doch hier nur auf dasjenige beschränken, was ihm ausschliefslich zukommt, ohne gänzliche Willkühr auf Niemanden anders bezogen werden kann. Hieher gehört vor Allem die Lehre, dafs durch das stellvertretende Leiden des grofsen Knechtes Gottes das Volk von der Strafe der Sünde befreit, mit Gott versöhnt und gerecht gemacht worden sey. Mehrere haben diese Lehre aus dem Stücke zu entfernen gesucht und zwar auf verschiedene Weise. Kimchi bemerkt: „man mufs nicht denken, dafs sich die Sache wirklich also verhalte, dafs Israel in dem Exil wirklich die Sünden und Krankheiten der Heiden trage (denn dies würde gegen die Gerechtigkeit Gottes streiten), sondern, dafs die Heiden zu jener Zeit, wenn sie die glänzende Erlösung Israels sehen, ein solches Urtheil darüber fällen werden." Es läfst sich leicht einsehen, dafs so wie der Grund Kimchis gegen die stellvertretende Genugthuung ein nichtiger ist (denn mit der Gerechtigkeit Gottes würde diese Lehre nur dann streiten, wenn der Leidende nicht, wie es nach d. St. geschieht, seine Leiden freiwillig übernähme; auch haben solche aprioristische und dogmatische Gegengründe kein Gewicht, da die verderbte Vernunft nicht im Stande ist, die Lehren der Offenbarung zu beurtheilen), so die Art, auf welche er dieselbe weg-

schafft, eine höchst gewaltsame, die überhaupt nichts Sicheres in der Schrift übrig läfst. Einen andern Weg haben einige neuere Gelehrte, *(Martini ad. h. l. De Wette de morte expiatoria p. 22 sqq.*))* eingeschlagen. Sie wollen, dafs die Ausdrücke nur bildlich zu nehmen seyen und dafs man nicht darin die Lehre von einer durch die göttliche Gerechtigkeit herbeigeführten stellvertretenden Tragung unserer Sünden durch den Messias zu suchen habe. Nach Martini (l. c. p. 60) sollen alle Ausdrücke Nichts weiter aussagen als: *calamitates illas gravissimas ministro isti divino perferendas popularibus ejus utiles futuras atque salutares.* Allein für die eigentliche Auffassung entscheidend ist es, dafs der Prophet nicht blos an einer einzelnen Stelle davon redet, sondern immer darauf zurückkommt und immer die Erlösung in einen Causalzusammenhang mit den Leiden des Messias setzt. So sagt er Cap. 52, 15 der Messias werde viele Heidenvölker entsündigen, Cap. 53 v. 4 er habe unsre Krankheit und unsre Schmerzen auf sich geladen, v. 5 er sey um unserer Missethaten willen durchbohrt worden u. s. w., v. 6 Jehovah habe unser aller Sünden auf ihn geworfen, v. 8 er habe die Strafe getragen, die das Volk tragen sollte, v. 10 er habe sich selbst Gott zum Sündopfer dargebracht, u. s. w. Dazu kommt noch dafs Cap. 52 v. 15 (יַזֶּה) und Cap. 53 v. 10 (אָשָׁם) Ausdrücke von den Opfern hergenommen und Leiden und Tod des Messias als auf dieselbe Weise innerlich mit Gott versöhnend dargestellt werden, wie der Tod des Opferthieres die objective Bedeutung hatte, dafs dadurch die Reinheit für die äufsere Theokratie wieder hergestellt wurde, wie denn in Bezug auf die äufsere, keinesweges aber auf die innere theokratische Reinheit Stellvertretung bei den Opfern offenbar statt fand und auch unbeschadet ihrer göttlichen Einsetzung statt finden konnte. So viel ist gewifs, dafs

*) Gewissermaafsen auch Umbreit theol. Studien u. Crit. 1, 2 p. 328, der sich sehr unklar ausdrückt.

der Prophet sich unmöglich stärkerer Ausdrücke bedienen konnte, wenn er die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung vortragen wollte. Keine Stelle des N. T. über den Versöhnungstod Jesu ist dogmatisch bestimmter, als die unsrige, und doch wird die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung von zahlreichen rationalistischen Auslegern der neueren Zeit im N. T. gefunden, (vgl. z. B. De Wette Dogmatik I §. 293 sqq. Bretschneider Dogm. I §. 154. 155.), diejenigen ausgenommen, welche ein so starkes dogmatisches Interesse besitzen, dafs sie (wie Paulus) die Exegese der Dogmatik gänzlich aufopfern, über welche aber die Zeit schon gerichtet hat. Die Gründe sind so schlagend, dafs selbst Rosenmüller (Gablers Journal II S. 365), Gesenius u. A. nicht umhin können, anzuerkennen, dafs in der Stelle die Lehre von einer stellvertretenden Genugthuung enthalten sey, nachdem unter den Juden Alschech der Wahrheit die Ehre gegeben hatte. — Betrachten wir jetzt noch die Gründe, welche De Wette l. c. gegen die eigentliche Auffassung vorbringt. 1) Er beruft sich auf zwei Stellen, wo das Wort כֹּפֶר, Lösegeld, im uneigentlichen Sinne vorkommt. Die erste ist Jes. 43, 3, wo Jehovah sagt, er habe Ägypten, Äthiopien und Sabäa anstatt der Israeliten zum Lösegeld gegeben. Wir müssen hier allerdings De Wette gegen Gesenius beistimmen, der l. c. p. 190 auch in dieser Stelle die Lehre von einer stellvertretenden Genugthuung findet. *) Eine solche Art von Genugthuung widerspricht allen Begriffen des A. T. von der göttlichen Gerechtigkeit und es läfst sich für dieselbe, wie wir nachher sehen werden, nichts Analoges anführen. Richtig De Wette *„Ad amorem Jehovae erga populum suum demonstrandum com-*

*) „Der göttlichen Strafgerechtigkeit war durch des Volkes Leiden im Exil noch nicht genug gethan; darum werden andere Völker für dasselbe hingegeben." Damit im Widerspruche steht, was Gesenius l. c. p. 70 zu der Stelle selbst bemerkt. „Grofse reiche und mächtige Völker, wie Ägypten, Äthiopien und Saba gibt Jehovah dem Sieger Preis, statt Israel, gleichsam zum Lösegelde.

parat propheta Israelitarum sortem cum sorte aliorum populorum, qui dum illi captivitate liberarentur, in ditionem Persarum redacti sint, ita ut quasi dici posset hos populos in locum Israelitarum succedere et eorum libertatem sua redimere." Die zweite Stelle ist Prov. 21, 18. כֹּפֶר לַצַּדִּיק רָשָׁע וְתַחַת יְשָׁרִים בּוֹגֵד „Lösegeld für den Gerechten ist der Frevler und für die Rechtschaffenen der Gottlose." Dies kann, wie auch Gesenius anerkennt, und dadurch selbst die Richtigkeit der bildlichen Auffassung von Jes. 43, 3 bestätigt, nichts anders heifsen, als: die Leiden, welche die Frommen für eine Zeitlang getragen, werden später statt ihrer den Gottlosen auferlegt, die letzteren müssen die ersteren gleichsam ablösen. Dennoch aber können diese beiden Stellen nicht beweisen, was sie beweisen sollen. Denn das Vorhandenseyn der Lehre von der stellvertretenden Genugthuung in unserer Stelle, wird nicht auf einen einzelnen Ausdruck, der allerdings bildlich gedeutet werden könnte, sondern auf die beständige Wiederkehr derselben Lehre unter den verschiedensten Ausdrücken gestützt. Auch kommt an den angeführten Stellen der Ausdruck כֹּפֶר, nicht wie in unserer Stelle der Ausdruck אָשָׁם (vgl. das וְזֹאת) vor, der nicht so leicht eine uneigentliche Auffassung zuläfst. 2) „Der Prophet ist so frei von allem Aberglauben, dafs er beinahe die Opfer und den ganzen äufsern Gottesdienst verwirft. Vgl. Cap. 66, 3. Es läfst sich aber nicht einsehen, welch ein Unterschied seyn sollte zwischen einer durch Vieh und einer durch einen Menschen vollbrachten Entsündigung." Der Prophet eifert an der angef. Stelle, wie alle Propheten gegen den Wahn, dafs die Opfer *ex opere operato* die göttliche Sündenvergebung und Gunst erwerben, der ganz gegen den ursprünglichen Zweck und gegen die ursprüngliche Bedeutung derselben ist. Dafs er deshalb die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung nicht zu verwerfen brauchte, zeigt doch wohl das Beispiel der Verf. des N. T., welche bei gleicher

Denkungsart über die Opfer, dennoch die stellvertretende Genugthuung lehrten, so wie der ganzen christlichen Kirche. Wenn D. W. die Entsündigung durch Vieh und die Entsündigung durch einen Menschen sich gleichstellt, so nimmt er fälschlich an, dafs der Knecht Gottes dem Propheten blofser Mensch gewesen sey. Auf einen blofsen Menschen pafst sicher das nicht, was der Prophet von dem verherrlichten Messias sagt; dafs dem Jesaias die göttliche Natur des Messias wohl bekannt war, geht auch aus den andern Messianischen Stellen hervor, an welchen dem Messias göttliche Namen und Eigenschaften beigelegt werden. Dafs ein Mensch für Menschen Genugthuung leisten solle, würde allerdings, wie wir nachher sehen werden, gegen den Lehrbegriff des A. T. seyn. Daher gehört auch die von D. W. angeführte Stelle Mich. 6 v 6 — 8 gar nicht hieher, wo dem Volke auf die Frage, wodurch es den Jehovah versöhnen, ob es seine eignen Kinder als Sühnopfer darbringen solle, geantwortet wird, nicht dies fordere Jehovah, sondern Gerechtigkeit, Liebe und Demuth. Nur vermöge seiner vollkommnen Unschuld und Gerechtigkeit, wie sie sich bei keinem Menschen finden, konnte der Knecht Gottes uns entsündigen und darauf grade wird ganz besonderes Gewicht gelegt. Vgl. 9. 11. Wenn 3) De Wette behauptet der Prophet könne die Lehre von einer stellvertretenden Genugthuung schon deshalb nicht vortragen, weil sie die Frömmigkeit zerstöhre, deren Beförderung ihm doch so sehr am Herzen liege, so könnte man mit diesem aprioristischen, aus Mangel an Erfahrung hervorgegangenen und hoffentlich jetzt selbst von dem Urheber nicht mehr als triftig anerkannten Argumente auch beweisen, dafs die ganze christliche Kirche, dafs die Apostel, dafs ein Luther, Arndt, Spener diese Lehre nicht gehabt haben. — Die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung ist also in dieser Stelle bestimmt und deutlich enthalten. Nun finden wir aber, dafs im N. T. von Christo dasselbe ausgesagt wird, was hier von dem Subjecte der Weissagung. Zwar hat Christus sich während seines Lebens seltener bestimmt und klar

über den Zweck seines Todes und über seine stellvertretende Genugthuung ausgesprochen. (Zu vgl. jedoch Matth. 20, 28. 26, 28. Joh. 3, 14. 6, 51 — 55. 12, 27 u. m. a. St. vgl. Bretschneider l. c. §. 154.). Der Grund war, weil die fleischlich gesinnten Jünger nicht fähig waren, vor Christi Tode und vor der davon abhängigen Ertheilung des Geistes die Lehre in ihrer wahren Bedeutung zu fassen, weshalb sie denn vorzugsweise zu dem Vielen zu zählen ist, was Christus den Jüngern noch zu sagen hatte, was sie aber noch nicht tragen konnten. Nach seinem Tode aber gab Christus seinen Jüngern ausführliche Belehrungen darüber (vgl. Luc. 24, 27) und theils aus ihnen, theils aus der unmittelbaren den Aposteln verheifsenen und zu Theil gewordenen Erleuchtung ist der ausführliche Unterricht geflossen, welchen uns die Apostel darüber geben. Vgl. Storr, Abhandlung über den Versöhnungstod Jesu, als Anhang seines Commentars zum Hebräerbrief.

Hierzu kommt dann noch der v. 9 angegebene specielle Zug, dafs der Knecht Gottes bei einem Reichen (Joseph von Arimathia) begraben werden sollte. Der ferneren Nachweisung der Gleichheit von Weissagung und Erfüllung können wir uns überheben, da sie jedem der evangelischen Geschichte Kundigen gleich in die Augen fällt.

Diese positiven Gründe für die Messianische Deutung sind zugleich ebenso viele negative gegen jede andere Beziehung. Wir würden hier den Raum unnütz verschwenden, wenn wir die nur den Urhebern gefallenden Meinungen derer widerlegen wollten, welche die Weissagung auf ein einzelnes Subject aufser dem Messias, von dem Könige Usias an bis auf die Maccabäer beziehen wollten. Alle diese Erklärer haben sich begnügt, irgend einen einzelnen Zug aufzugreifen, der sich in der Geschichte irgend einer Person wiederfindet. Das Übrige haben sie entweder gar nicht berücksichtigt, oder durch falsche und gezwungene Erklärungen zu beseitigen gesucht. Bei einem solchen Verfahren kann man aufser den schon gegebenen Deutun-

gen noch eine unzählige Masse anderer auffinden. Die Widerlegung würde demnach ins Unendliche gehen, da es ja zufällig ist, wenn dieser oder jener schon irgend eine Person, die nicht mehr hieher gehört, wie hundert andere, in Vorschlag gebracht hat. Gegen alle diese Deutungen auf bestimmte Individuen spricht, dafs dieselben sämmtlich hier erscheinen wie ein *deus ex machina*, ohne dafs man weifs, woher sie kommen und wohin sie gehen, und ohne dafs sich irgend ein Grund anführen läfst, weshalb der Prophet sie uns auf einmahl vorführt.

Nur drei Erklärungen sind es, welche theils durch ihre allgemeinere Verbreitung, theils durch ihre gröfsere Scheinbarkeit Anspruch auf unsere Berücksichtigung machen: die Erklärung, wonach das ganze Jüdische Volk, die Erklärung, wonach der fromme Theil desselben, und die Erklärung, wonach das Collectivum der Propheten Gegenstand der Weissagung seyn soll. Alle drei haben das Gemeinsame, dafs nach ihnen das Subject der Weissagung keine wirkliche, sondern nur eine ideelle Person, ein personificirtes Collectivum ist.

Gegen die erstere sprechen hauptsächlich folgende Gründe:

1) Zwar wird das Jüdische Volk zuweilen als Einheit personificirt und עֶבֶד יְהוָה genannt. Aber eine solche durch einen ganzen Abschnitt hindurchgeführte Personification ohne die geringste Hinweisung darauf, dafs nicht von einem einzelnen Individuo die Rede sey, läfst sich durch kein einziges analoges Beispiel bestätigen. Das Subject wird v. 3 אִישׁ genannt; v. 10 wird ihm eine Seele zugeschrieben; Grab und Tod stehen von einem Subjecte der einfachen Zahl. Wollte der Prophet verstanden werden, so mufste er doch wenigstens irgend einen Wink geben, wie er verstanden werden sollte. Treffend Martini: *„Vix exemplum afferri posse putaverim, quod prophetae continuata allegoria de populo universo tanquam de singulari persona, ita loquuti fuisse deprehendantur, ut argumenti non ad individuum quoddam, sed ad nationem ipsam referendi, nullum, ne levissimum quidem, vestigium*

cluccat." Ganz anders ist es an den übrigen Stellen, wo der Prophet das Israelitische Volk durch den Namen עַבְדִּי יְהוָה bezeichnet. Der Prophet beugt an ihnen aller Ungewifsheit vor durch die Hinzusetzung der Namen יַעֲקֹב und יִשְׂרָאֵל vgl. Cap. 41, v. 8. 9. 44 v. 1. 2. 21. 45, 4. 48, 20; er bedient sich aufserdem um anzuzeigen, dafs der עַבְדִּי יְהוָה ein Collectivum ist, neben dem Singular des Plurals, wenn er von und zu den Israeliten redet. Vgl. z. B. Cap. 42 v. 24. 25. 48, 20. 21. 43, 10—14. 44, 8. Hier ist Nichts dergleichen. Dazu kommt noch, dafs eine solche durchgeführte Allegorie, die wie schon bemerkt worden, ohne Beispiel in der Hebräischen Litteratur ist, etwas sehr Unpassendes und Mattes haben würde. „*Porro ipsius hujus oraculi argumentum gravius et sublimius illi sententiae non favet. Sub tali enim imagine propheta vix depingere potuisset nationem totam Judaicam vel miserrimam et omnium gentium odio et contemtui expositam, quin oratio saepius tumidius atque frigidius justo videretur.*" *Hansi.*

2) Das Subject unseres Stückes hat seine Leiden freiwillig übernommen, (nach v. 10 bringt der Knecht Gottes sich selbst zum Schuldopfer dar; nach v. 12 wird er deshalb mit Herrlichkeit gekrönt, weil er sein Leben in den Tod ausgegossen hat, was nach dem Sprachgebrauch nur von freiwilliger Aufopferung verstanden werden kann), selbst schuldlos trägt es fremde Sünden (v. 4 — 6 u. v. 9), seine Leiden sind die bewirkende Ursache der Gerechtigkeit des Volkes (v. 11), er leidet still und geduldig, ohne sich zur Bitterkeit gegen die Urheber seiner Leiden reizen zu lassen (v. 7). Von allen diesen vier Merkmahlen kommt dem Israelitischen Volke auch nicht ein einziges zu. a) Die Israeliten gingen nicht freiwillig in das Babylonische Exil, sondern sie wurden gewaltsam in dasselbe fortgeschleppt. b) Das Jüdische Volk litt nicht schuldlos, sondern es erduldete im Exil die Strafe seiner eignen Sünden. Als theokratisches Strafgericht war dasselbe vorhergesagt worden von Moses Lev. 26, 14. Deuter. 28, 15. 29, 19. 32, 1. Als theo-

kratisches Strafgericht stellen es alle Propheten dar. Jeremias und Ezechiel schärfen es stets von neuem ein, dafs diese Strafe unausbleiblich über das Volk ergehen werde wegen der im Schwange seyenden groben Laster, besonders wegen des Götzendienstes. Jesaias selbst hält es im zweiten Theil den Juden häufig vor, dafs sie durch die göttliche Gerechtigkeit ins Exil verstofsen und nur durch die göttliche Gnade daraus befreit werden sollen. Vgl. z. B. Cap. 56 — 59, besonders das reuige Bekenntnifs des Volkes selbst in dem letzteren Cap. Selbst wenn wir auf die nächste Veranlassung des Exiles sehen, so pafst auf die Israeliten nicht, was v. 9 von dem Leidenden gesagt wird: er habe kein Unrecht gethan und es sey kein Betrug in seinem Munde gewesen. Die nächste Veranlassung des Exiles war die von Jeremias gerügte meineidige Verbindung gegen Nebucadnezar mit Ägypten. — Diese Schwierigkeit sucht Rosenmüller durch die Bemerkung zu heben, dafs der Prophet nicht in seiner Person rede, sondern die Heidenvölker redend einführe, welche durch diese Schmeichelei sich die Gunst der Israeliten erwerben wollten. *„Aliter enim loqui necesse est, ubi suo ipsius nomine suos objurgat et redarguit, aliter ubi alias gentes, antea populo Hebraeo adversarias, sed nunc ad meliorem mentem redeuntes iisque sese associare cupientes de eo dicentes in medium producit.“* Allein diese Lösung ist unstatthaft, auch wenn wir davon absehen wollten, dafs der Prophet nicht ohne weitere Bemerkung Anderen eine Rede in den Mund legen darf, deren Inhalt er selbst nicht billigt, da er doch wohl einsehen mufste, dafs jeder das Letztere voraussetzen werde. Denn die Schuldlosigkeit des Subjectes ist ja nicht blos in v. 1 — 10 des 53ten Cap. enthalten, welche Rosenmüller nach dem Vorgange der Juden den Heidenvölkern beilegt, sondern ebensowohl in der Rede Jehovahs Cap. 52 v. 13 — 15 u. Cap. 53 v. 11. 12. Nur wenn er selbst schuldlos war, konnte der Leidende die Heidenvölker entsündigen; v. 11 wird er bestimmt der Gerechte genannt, v. 12 es als verdienstlich ange-

geben, dafs er sich den Übelthätern beizählen lassen. c) Das Leiden des Jüdischen Volkes kann nicht als die bewirkende Ursache der Gerechtigkeit der Heidenvölker, kann nicht als stellvertretend für sie dargestellt werden. Schon deshalb konnte sein Leiden nicht stellvertretend seyn, weil es dasselbe weder freiwillig übernommen hatte, noch schuldlos darin verflochten worden, sondern durch seine Schuld und wider seinen Willen damit belegt worden war. Überhaupt aber findet sich im A. T. kein Beispiel und kann sich der Natur der Sache nach nicht darin finden, dafs die Leiden eines Menschen als stellvertretend für den anderen angesehen worden wären. Wir haben hier de Wette für uns, der l. c. p. 22 ganz richtig bemerkt, dafs sich im A. T. die Lehre von Stellvertretung eines Menschen nicht finde und nach dem herrschenden Lehrbegriff nicht finden könne (Mich. 6 v. 6 — 8), der aber nachher fälschlich, wie schon gezeigt worden, dieses Argument, das für die Messianische Erklärung streitet, gegen dieselbe anwendet. De Wette selbst erweist, dafs die Hebräer die Lehre von einer stellvertretenden Genugthuung der Menschen weder hatten, noch haben konnten. Da nun erwiesen worden, dafs stellvertretende Genugthuung beim Jesaias gelehrt wird, so kann er der Messianischen Deutung nicht entgehen. — Die erste Bedingung der stellvertretenden Genugthuung, die in unserem Stücke als solche dargestellt wird, ist die gänzliche Unschuld des leidenden Subjectes. Wer selbst sündig ist, kann nicht die Sündenstrafen Anderer übernehmen, sondern sein Leiden ist entweder Strafe der göttlichen Gerechtigkeit oder Besserungsmittel der göttlichen Barmherzigkeit. Die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung von Menschen würde also im directen Widerspruche stehen mit der Lehre des A. T. von der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen. Vgl. Gen. 6, 5. 8, 21. Hiob 15 v. 14 — 16. Ps. 14, 3. Ps. 51 v. 7. Ps. 53 v. 4. Prov. 20, 9. Die Propheten selbst, der edelste und beste Theil der Nation, begreifen sich häufig mit unter das Volk, wenn sie von seiner Sündhaftigkeit reden. Jesaias (Cap. 6),

da er des Anschauens der göttlichen Herrlichkeit gewürdigt wird, spricht: „wehe mir, denn ich bin unreiner Lippen und unter einem Volke unreiner Lippen wohne ich." Gegen eine Stellvertretung durch Menschen spricht auch auf das bestimmteste aufser der Stelle Micha 6 v. 6 — 8 die Stelle Ps. 49 v. 8 — 10: „Kein Bruder kann den Bruder erlösen, kein Mensch kann für den anderen Gott das Lösegeld bezahlen. So theuer ist das Lösegeld ihrer Seelen, dafs ers mufs anstehen lassen ewiglich und wenn er gleich ewig lebte, und die Grube nicht schaute." Dagegen spricht die Stelle Ezech. 18, 20: „welche Seele sündigt, soll sterben; der Sohn soll nicht tragen die Missethat des Vaters und der Vater soll nicht tragen die Missethat des Sohnes, sondern des Gerechten Gerechtigkeit soll über ihm seyn und des Ungerechten Ungerechtigkeit soll über ihm seyn." Wollte man sich auch hier mit Kimchi durch die Annahme zu helfen suchen, dafs der Prophet nur die Gedanken der Heidenvölker anführe, ohne sie zu billigen, so würde man auch damit nichts ausrichten. Denn die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung ist ja ebensowohl in der Rede Jehovahs enthalten, als in denjenigen Versen, in welchen die Heidenvölker redend eingeführt werden sollen. — Wir müssen uns hier aber noch mit der Beleuchtung der Stellen beschäftigen, durch welche Gesenius l. c. p. 189 sqq. gegen de Wette zu erweisen versucht, dafs die Lehre von einer Stellvertretung durch Menschen sonst im A. T. sehr verbreitet und tief in die Denkungsart der Hebräer eingedrückt sey. Wie wenig die von ihm angeführten Stellen hieher gehören, ist gründlich gezeigt worden von Steudel l. c. I p. 37 sqq. Diese Stellen sind folgende. „Die Schuld der Väter wird noch an den Kindern geahndet (2 Mos. 20, 5.)" Hier kann von Stellvertretung schon deshalb nicht die Rede seyn, weil dieselbe nicht darin besteht, dafs ein anderer zugleich mit dem Schuldigen bestraft wird, sondern dafs derjenige, der die Sünde begangen hat, dadurch gänzlich von der Strafe befreit wird, dafs ein Anderer dieselbe auf sich nimmt. Dies Gesetz

aber hatte einen ganz andern Zweck und eine ganz andere Bedeutung. Der sinnliche Eindruck der sinnlichen Strafen und Belohnungen sollte noch eindringlicher gemacht werden durch ihre Ausdehnung auf die Nachkommen der Frommen und Gottlosen. Alle alten Gesetzgeber hielten es für nothwendig, durch dasselbe Mittel die Haltung ihrer Gesetze zu bewirken. Cicero sagt darüber *(cp. 12 ad Brutum ed. Ern. 1774 t. III p. 1155) „Nec vero me fugit, quam sit acerbum, parentium scelera filiorum poenis lui. Sed hoc praeclare legibus comparatum est, ut caritas liberorum amiciores parentes reipublicae redderet.*" Wenn nun schon in anderen Staaten die Gebung dieses Gesetzes zur Erreichung des Staatszweckes für unumgänglich nothwendig erachtet wurde, so werden wir es in der Theokratie um so billiger finden, jemehr ihr Zweck über den Zweck aller Staaten erhaben war. „Die Strafe wird an den Nachkommen nachgeholt, wenn sie früher nicht statt gefunden hatte 2 Sam. 21 v. 1—14." Auch hier gilt ungefähr dasselbe. Die Schandthat, welche Saul an den Gibeoniten begangen hatte, war unbestraft geblieben, und hatte über die Israeliten, welche sie unbestraft liefsen, eine Landplage herbeigezogen. Da der eigentliche Urheber nicht mehr gestraft werden konnte, die Strafe aber vollzogen werden mufste, um die Heiligkeit des Gesetzes bei dem Volke aufrecht zu erhalten, so wurden die nach dem angeführten Gesetze mitstrafbaren Nachkommen bestraft, oder der Thäter wurde in ihnen bestraft. Es ist manchmahl unvermeidlich, dafs der Theil leide, wenn das Ganze erhalten werden soll, was in der Theokratie nur durch die strengste Heilighaltung des Gesetzes bewirkt werden konnte. Von Stellvertretung kann hier schon deshalb nicht die Rede seyn, weil dadurch nicht der Thäter, sondern das Volk, welches die That unbestraft gelassen, von der Verschuldung befreit wurde. „Davids Sünde bei Zählung des Volkes wird von Jehovah durch eine dreitägige Pest und den Tod von 7000 Menschen gesühnt 2 Sam. 24 v. 10—25." Auch hier kann von Stellvertretung

nicht

nicht die Rede seyn. Die Strafe war ja keine freiwillig übernommene; das Volk litt auch nicht schuldlos; denn wenn es auch in dem speciellen Fall nicht an der Verschuldung Theil genommen hatte, so durfte es sich doch über die Strafe nicht als über eine ungerechte beschweren, weil wegen seiner sonstigen Sündhaftigkeit überhaupt keine zu schwere Strafe es treffen konnte. Dafs David durch die Bestrafung des Volkes nicht von der Strafe frei wurde, geht daraus hervor, dafs er v. 17 in tiefem Schmerze Gott bittet, dafs er doch lieber ihn und seine Familie bestrafen möge. Der Zweck der über das Volk verhängten Strafe war auch hier Heiligung des Gesetzes und die Erzeugung der Scheu vor der göttlichen Gerechtigkeit bei einem Volke, das, noch roh und fleischlich, durch diese äufseren Zuchtmittel geleitet und im Gehorsam erhalten werden mufste, weil es noch nicht durch Liebe geleitet werden konnte. „Die Sünde Davids mit der Bathseba wird gesühnt durch den Tod des Kindes 2 Sam. 12 v. 15 — 18." Dieser Fall beweist gar nicht, was er beweisen soll. Denn Natan hatte dem David schon vorher die Sündenvergebung angekündigt (vgl. v. 13), ehe er ihm den Tod des Kindes verkündet; dieser Tod kann also nicht als stellvertretend betrachtet werden. Auch war ja der Verlust des Kindes für David selbst so schmerzlich (vgl. v. 22), dafs das Leiden sicher mehr ihn traf als das Kind. Der Grund, weshalb das Kind sterben mufste, wird in der Relation selbst v. 14 angegeben. Die Feinde des Herrn würden, wenn David ganz ohne Strafe geblieben wäre, Gott der Partheilichkeit beschuldigt und daraus Veranlassung zu Gotteslästerungen genommen haben. Auch mufste der Schmerz Davids über den Verlust des Kindes seinen Schmerz über die Ursache desselben, die begangene Sünde, noch verstärken. „Weil sich Achan am Heiligen vergriffen, wird Josuas ganzes Heer dem Feinde Preis gegeben Jos. 7, 1." Auch hier kann von Stellvertretung nicht die Rede seyn; denn durch den Unfall, welcher das Volk traf, wurde der Verbrecher selbst von der Strafe nicht frei. Er

wurde vielmehr mit aller seiner Habe und mit seiner Familie verbrannt. Vgl. v. 15. 24. Dafs die Strafe das Volk traf, hatte den Zweck es anzufeuern, dafs es jedes Verbrechen und jeden Frevel aus seiner Mitte tilge; der Einzelne wird streng beaufsichtet, wenn das Ganze für seine Handlungen in solidum verantwortlich gemacht wird. Es war nichts weiter als eine theokratische Warnungsstrafe. „In unserem Buche selbst Cap. 65 v. 7 wird an den Sündern zugleich mit die Sünde ihrer Väter geahndet." Dafs hier keine Stellvertretung statt finde, welche ja neben der freiwilligen Übernahme die eigne Schuldlosigkeit erfordert, geht schon daraus hervor, dafs Jehovah sagt: ich will vergelten ihre Missethat und ihrer Väter Missethat mit einander. Der Sinn ist kein anderer als der: euch, die ihr dadurch um so strafbarer seyd, dafs ihr euch durch Gottes Langmuth nicht zur Bufse führen lassen, soll die Strafe in vollem Maafse treffen, welche schon eure Vorfahren, denen ihr an Schlechtigkeit nichts nachgebt, verdient hatten. „Noch näher liegt unserer Stelle Dan. 11, 35, wo von dem Märtyrertode der Frommen unter den Religionsverfolgungen die Rede ist und es heifst: und die Frommen werden fallen, um jene (die Übrigen) zu läutern, zu reinigen und zu heiligen, welches kaum anders als von Entsündigung durch ihren Märtyrertod zu verstehen seyn wird." Allein der Sinn dieser Stelle ist offenbar kein anderer, als das durch die Frommen gegebene Beispiel der Selbstverläugnung und einer auch durch den Tod nicht erschütterlichen Standhaftigkeit in dem Glauben der Väter, werde auf die Übrigen einen heilsamen Einflufs üben und die Wankenden kräftigen, wie denn ein solcher Einflufs durch die Geschichte aller Religionsbedrückungen bestätigt wird. „Auch bei den Arabern gründet sich auf diese Idee eine sehr häufige sprüchwörtliche Redensart فِدَاكَ نَفْسِي, mein Leben sey das Lösegeld für dich, und Mehreres dergleichen, welches Alles wenigstens zeigt, wie die Vorstellung von stellvertretender Genugthuung den Orientalen sehr

geläufig ist und daher selbst in die Sprache überging." Was diese Redensarten hier sollen, läfst sich kaum absehen. Sie bezeichnen ja nichts weiter, als: du bist mir so lieb, dafs ich auch das Liebste, mein eignes Leben und das Leben meines Vaters, willig hingeben würde, wenn ich dich dadurch aus drohender Gefahr zu erretten vermöchte. — Das Resultat unserer Untersuchung ist also: unter allen von Gesenius beigebrachten Stellen ist keine einzige, welche die Vorstellung von einer von Menschen für Menschen vollbrachten stellvertretenden Genugthuung enthielte. Diese Vorstellung kann auch nach dem Lehrbegriffe des A. T. gar nicht statt finden; am allerwenigsten kann von einer stellvertrenden Genugthuung des Israelitischen Volkes die Rede seyn, weil ihm die wesentlichsten Erfordernisse zu derselben, die eigne Schuldlosigkeit und die freiwillige Übernahme der Leiden vollkommen abgehen.

d) Auch das vierte Merkmahl des leidenden Subjectes, die gänzliche, in Gottes Willen ergebene Geduld kommt dem Israelitischen Volke nicht zu. Wie kann von dem ganzen Volke gesagt werden, dafs es seinen Mund nicht zur Klage geöffnet habe, da selbst seine edelsten und besten Glieder ihren Unmuth in Klagen und Verwünschungen ergossen? Vgl. Jerem. 20, 7 sqq. 15 v. 10 — 21. Ps. 137 v. 8. 9. Thren. 3 v. 64 — 66. Wahrlich die Israeliten müfsten ein ganz anderes Volk gewesen seyn, als wie sie von den Propheten und namentlich von Jesaias selbst geschildert werden, wenn der Prophet ihnen dieses Lob beilegen könnte.

3) Es wird bei dieser Erklärung ganz willkührlich angenommen, dafs v. 1 — 10 die Heiden oder die gegen die Juden bisher feindlich gesinnten ausländischen Nationen redend eingeführt werden. Nie werden die Heidenvölker auf diese Weise, ohne durch irgend etwas im Vorhergehenden und Folgenden darauf hinzudeuten, redend eingeführt. Und wollen wir uns auch hieran nicht stofsen, wie konnten diese, oder wie konnte

der Prophet in ihrem Namen sagen, dafs es ihre Strafenbürde sey, welche die vertriebenen Juden belaste?

4) Es wird bei dieser Hypothese ohne Grund angenommen, dafs Tod und Begräbnifs des Knechtes Gottes nur auf das Unglück und den Untergang desselben zu beziehen seyn. Zwar wird Ezechiel 37 die Wegführung ins Exil unter dem Bilde des Todes, die Befreiung aus demselben unter dem Bilde der Wiederbelebung geschildert (vgl. auch Jes. 26, 19); aber dort führt alles darauf hin, dafs die Rede nur bildlich zu verstehen ist, hier dagegen findet sich nicht der geringste Fingerzeig.

5) Es sprechen gegen diese Erklärung die Parallelstellen, in welchen der Knecht Gottes bestimmt von dem Volke unterschieden wird. Vgl. Cap. 42 v. 6. 49, 5. 6. 50 v. 9.

6) Mehrere Verse müssen nach dieser Hypothese sehr gezwungen erklärt werden. So z. B. Cap. 53 v. 1 (vgl. die Ausl.). Ebenso v. 2. Dort erklärt die Worte: „er schofs auf vor ihm, wie ein Reis und wie eine Wurzel aus dürrem Erdreiche" Rosenmüller nach Jarchis Vorgange: *priusquam ad hanc magnitudinem ascenderet, gens erat perquam humilis et ascendit e terra sicut surculus.* Allein das wäre ein ganz unpassendes Bild, da die Israeliten ja anfangs glücklich gewesen und nachher erst unglücklich geworden waren. Vgl. Ps. 80, 9. Ez. 19 v. 10 — 13. Jerem. 2, 21.

Zu vgl. die Widerlegung dieser Hypothese bei *Origenes c. Celsum* 1, 11 §. 7 nach der Mosheim. Abth. *Hulsii nucleus prophetiae Lugd.* 1683 *p.* 672 *sqq.* Jahn *app. Herm. II*, 40 *sqq.* Martini, Hansi, Steudel, Keller l. c. u. A.

Bei der Erklärung, welche den frommen Theil des Volkes zum Subjecte der Weissagung macht, brauchen wir uns nicht so lange aufzuhalten. Sie hat viele Ähnlichkeit mit der Hypothese von dem Collectivum der Propheten und wird von mehreren sogleich anzuführenden Gründen getroffen, welche ihr entgegenstehen. Von den Gründen, welche die Erklärung von dem ganzen Volke unstatthaft machen, werden die unter Nr. 1.

2. 4 aufgeführten, mit gewissen leicht aufzufindenden Modificationen auch auf diese Anwendung leiden. Was noch speciell dagegen eingewandt werden kann, ist Folgendes. Die Redenden stellen sich v. 1—9 dar als ganz frei von allem Elend; sie stellen sich jenem leidenden Knechte Gottes entgegen, welcher das Elend, was sie treffen sollte, auf sich geladen. Wie konnte dies der gottlose Theil des Volkes sagen, der in demselben Exil das unglückliche Loos der Gottlosen theilte? Wie konnten die Leiden der Frommen für die Gottlosen stellvertretend seyn, da diese selbst litten? Selbst dafs die Gottlosen im Exil sich eines verhältnifsmäfsig besseren Loses erfreut haben als die Frommen, ist eine grundlose Hypothese. Dagegen spricht das Beispiel eines Daniel, der Esther und des Mardochai, des Esra, des sehr begüterten Nehemias (Nehem. 5 v. 14—19.).

Zu vgl. gegen diese Hypothese besonders Jahn l. c. und die Briefe über Jes. 53 im 6ten Bde der Eichhornschen Bibl. An dem letztern Orte ist auch eine andere Wendung derselben Hypothese, obgleich eigentlich keine Widerlegung verdienend, ausführlich widerlegt worden, wonach durch den עֶבֶד יְהוָה nur der edlere, von Nebucadnezar deportirte Theil der Nation bezeichnet werden soll, der 70 Jahre für die Sünden seiner Brüder büfste und starb, dann in seinen Nachkommen zurückkam und den bei dieser Gelegenheit der Verf. unserer Weissagung, einer der zurückgebliebenen Judäer, diesen seinen Landsleuten in Palästina als ihren Retter und Entsündiger vorstellen, empfehlen und annehmlich machen soll. Hauptgründe gegen diese vollkommen abentheuerliche Meinung: 1) Dafs nur die edelsten und befsten fortgeführt seyen widerspricht der Stelle Ez. 20, 38, wo gesagt wird, dafs die Rebellen und Abtrünnigen von Jehovah ausgesondert und fortgeführt werden sollen. Ferner der Stelle Jerem. 39 v. 9. 10, wo gesagt wird, es sey blos ein Haufe der niedrigsten Klasse zurückgeblieben. Grade unter den Vornehmen und Grofsen aber war, wie aus den Rügen der Propheten hervorgeht, die Verdorbenheit besonders

grofs und grade sie wurden daher besonders durch die Strafe getroffen. Vgl. 2 Chron. 36 v. 14 sqq. 2) Die in Palästina zurückgebliebenen Israeliten flüchteten sich nach Ägypten. Jerem. c. 43 v. 4 — 8. 44 v. 1. 2. 2 Reg. 25, 26, also dafs kein sefshafter Bürger mehr im Lande war. Palästina wurde ein wildes Nomadenland. Nirgends kommt auch nur ein Wort davon vor, dafs die rückkehrenden Exulanten noch einen Theil der früheren Bewohner im Lande vorfanden. Diese Gründe sind so schlagend, dafs wir wohl nicht mehr darauf aufmerksam zu machen brauchen, dafs diese Hypothese nur durch viele Verdrehungen des Textes durchgeführt werden kann, dafs sie unrichtigerweise die Nichtabfassung des Stückes durch Jesaias voraussetzt u. s. w. u. s. w.

Wir kommen jetzt zu der letzten zu berücksichtigenden Hypothese, zu der Meinung derer, welche annehmen, dafs das Collectivum der Propheten Gegenstand der Weissagung sey und dafs dasselbe gleichsam eine Apotheose des Prophetenthums enthalte. Die Propheten, die schon vor dem Exil viel zu erdulden hatten, sollen während des Exils noch weit gröfserer Verachtung und Verspottung ausgesetzt gewesen seyn, wozu noch Verachtung und Verspottung von Seiten der Heiden kommen mochte. Hieraus soll sich dann theils die Selbstapologie des Prophetenstandes, theils die Entstehung so glänzender und schwärmerischer Hoffnungen begreifen lassen, wie wir sie hier und in den Parallelstellen Cap. 42 u. s. w. vorfinden. Vgl. Gesenius l. c. p. 11. 12. Wir bemerken gegen diese Hypothese Folgendes:

1) Die Annahme einer solchen Personification des Prophetenthums beruht auf nichts beweisenden Gründen. Dies wird hervorgehen aus der Prüfung der Stellen, auf welche sich die Vertheidiger derselben berufen. Die erste Stelle ist Cap. 44. 26, wo Jehovah sagt מֵקִים דְּבַר עַבְדּוֹ וַעֲצַת מַלְאָכָיו יַשְׁלִים „Ich bin es der das Wort seines Knechtes wahr macht und die Weissagung seiner Boten erfüllet." Das parallele

מַלְאָכִין soll nun anzeigen, dafs das עֶבֶד collectivisch stehe. Allein es ist durchaus kein Grund vorhanden anzunehmen, dafs hier ein synonymer, und nicht vielmehr ein synthetischer Parallelismus statt finde. Auf den letzteren führt vielmehr das zweite Glied des Verses, „der von Jerusalem sagt, sie soll bewohnt, von den Städten Judas, sie sollen wieder aufgebaut werden," wo Jerusalem und die Städte Judas ebenso keinen synonymen, sondern einen synthetischen Parallelismus bilden. *(cf. Möller, de authentia or. Jes. c.* 40 — 66 *p.* 184*).* Unter dem Knecht Jehovahs ist Jesaias selbst zu verstehen, wie Cap. 20, 3. Was er im 1sten Gliede in Bezug auf sich sagt, das sagt er im zweiten in Bezug auf alle Propheten des wahren Gottes. — Die zweite nur von De Wette angeführte und von Gesenius als nicht beweisend übergangene Stelle ist Cap. 59, 21: „Und ich mache solchen Bund mit ihnen, spricht der Herr: mein Geist, der bei dir ist und meine Worte, die ich in deinen Mund gelegt habe, sollen von deinem Munde nicht weichen, noch von dem Munde deines Saamens und Kindeskindes spricht der Herr, von nun an bis in Ewigkeit." Dies soll soviel seyn als: *quae tu spiritus mei afflatu protulisti, ea ab omnibus seriorum temporum prophetis, qui sunt quasi filii illius prophetae, repetentur.* Gesetzt auch diese Deutung wäre richtig, so würde auch dann die Stelle nicht für eine Personification des Prophetenthums beweisend seyn. Allein treffend bemerkt gegen dieselbe Rosenmüller nach dem Vorgange der befsten Ausleger: *„Non prophetam, ut Hieronymus et alii existimarunt, alloquitur, sed populum Hebraeum, uti et verba praemissa et quae sequuntur clarissime ostendunt. Est autem hic personarum enallage, quum enim in tertia plur. persona* (אותם) *loqui coepisset vates, pergit in persona secunda singularis, oratione ad populum ipsum directa. cf.* 32, 2." Alle vorhergehenden und nachfolgenden Verheifsungen beziehen sich auf die Gemeinde und es wäre ein sonderbarer Sprung, wenn der Prophet erst einen mit derselben zu schliefsenden Bund an-

kündigte und dann, den Gegenstand desselben angebend, plötzlich zu Gnadenerweisungen überginge, die nicht dem Volke, sondern dem Prophetenstande zu Theil werden sollten. — Bei der dritten Stelle Cap. 53 v. 8 brauchen wir uns nicht aufzuhalten, da der aus dem לָמוֹ entnommene Beweis schon widerlegt worden ist. — Die Hypothese einer Personification des Prophetenthums ist aber nicht blos unerweislich, sondern sie ist auch gänzlich unwahrscheinlich. Sie beruht auf der ganz falschen Ansicht, als ob die Propheten eine geschlossene Corporation gebildet hätten. Sie unterschieden sich grade dadurch von den Priestern, dafs diese einen geschlossenen sich stets selbst ergänzenden Stand bildeten, während die Berufung zum Prophetenthum einzig von dem Willen Jehovahs abhing und jeder Prophet zu ihm, nicht zu den übrigen Propheten in einem Verhältnisse stand. Der Grund, welcher gegen die Hypothese vom Jüdischen Volke unter Nr. 1 angeführt worden, trifft also diese Exegeten noch in verstärktem Maafse; die Vertheidiger der Erklärung vom Jüdischen Volke können sich doch auf Stellen berufen, wo dasselbe als Einheit erscheint; diese mit Recht auf keine einzige, wo die Propheten als solche dargestellt würden.

2) Am unhaltbarsten aber erscheint die Meinung dann, wenn man, sich auf den Standpunkt der Vertheidiger derselben stellend, die Unächtheit des zweiten Theiles annimmt. Unmittelbar nach dem Babylonischen Exil aber hört das Prophetenthum auf; die Jüdische Tradition gibt übereinstimmend den Haggai, Sacharja, Maleachi als die letzten Propheten an und die Weissagung wird zu den Dingen gezählt, welche dem zweiten Tempel fehlten. Erst von der Zukunft wurde die Wiederertheilung des prophetischen Geistes wieder erwartet. Alle Chronologen der Juden machen das Aufhören des Prophetenthums als chronologisches Datum geltend und beginnen damit eine neue Epoche, wie dies schon 1 Macc. 9, 27 geschieht, womit zu vergl. 4, 46. 14, 41. (Die zahlreichen Stellen aus dem Talmud und aus anderen Jüdischen Schriften finden sich zusammenge-

stellt in Knibbe Historie der Propheten übers. von Freytag. Bern 1709 p. 347 sqq und in *Joh. Smithi Angli dissertatio de prophetia et prophetis c.* 12, auch wieder abgedr. hinter dem Comm. von Clericus zu den Propheten Amsterd. 1731 fol. p. XXVI.) Es läfst sich nun aber, ganz abgesehen einmahl von dem wahren Begriff eines Propheten, schwer begreifen, wie der Prophet von einer grofsen Corporation der Propheten reden könne, während nur noch wenige Propheten vorhanden waren, die hinsichtlich der Kraft, der Fülle und der Reinheit des Geistes weit hinter den älteren Propheten zurückstanden; es läfst sich nicht absehen, wie der Prophet die schwärmerische Hoffnung hegen konnte, dafs sie, deren Ansehen schon vor dem Exile unter dem Volke sehr gesunken war, zu solcher Herrlichkeit gelangen, die wahre Religion auf der ganzen Erde ausbreiten und sogar, wie die Vertheidiger dieser Hypothese behaupten, weltliche Triumphe erleben werden.

3) Von den Gründen, welche gegen die Erklärung vom ganzen Volke aufgeführt worden, trifft der unter Nr. 2 und 4 aufgeführte auch diese. Nie finden wir ein Beispiel, dafs Propheten in der Hoffnung Andere durch ihre Leiden zu entsündigen, sich freiwillig denselben hingaben. Im Gegentheil, wenn ihnen Leiden zugefügt werden, so verkünden sie immer, dafs schwere göttliche Strafe die Urheber derselben treffen werde. Vgl. z. B. Jerem. 20, 12. Dafs die Propheten weit davon entfernt waren sich selbst für gänzlich frei von Sünde und Schuld zu halten, haben wir schon gesehen.

4) Der Knecht Jehovahs kann kein anderer seyn als der, welcher den Gegenstand der parallelen Weissagungen Cap. 42 u. s. w. bildet. In diesen kommt aber noch Mehreres vor, was durchaus nicht auf den Prophetenstand bezogen werden kann. So wird Cap. 49 v. 3 der Knecht Gottes Israel genannt, eine Schwierigkeit, welche Gesenius nicht anders zu heben weifs, als dafs er gegen die Auctorität der Hdsch. und Übersetzungen das Wort für unächt erklärt.

5) Der Prophet betrachtet sich v. 2 sqq. vom Knechte Gottes als verschieden und stellt sich ihm entgegen. Sich begreift er mit unter das Volk. Wie kann der Prophet nun sagen, dafs er mit an der Verachtung des Prophetenstandes Theil genommen, dafs er seine Leiden für selbst verschuldet, ihn für einen von Gott geschlagenen gehalten habe u. s. w.? Gesenius beruft sich l. c. p. 159 auf Cap. 59 v. 9 — 13, wo der Prophet sich mit zum Volke zählt und dessen Sünden auch die seinigen nennt. Ebenso Cap. 42 v. 24. Aber dies ist doch wohl ein anderer Fall. An den Sünden des Volkes nahm der Prophet, wie jedes andere Mitglied desselben, wirklichen Antheil, vgl. Dan. 9, 5 sqq. Wie konnte er aber an der Verachtung u. s. w. seines Standes Antheil nehmen, wie konnten die stellvertretenden Leiden, die er ja selbst zum Theile trug, für ihn getragen werden?

6) Die Leiden, welche die Propheten im Exile trafen, waren dieselben, als die welche das Volk. Dafs sie nicht etwa von den Heiden vorzugsweise bedrängt wurden, zeigt uns das Beispiel des Jeremias. Nebucadnezar erwiefs ihm nach Eroberung der Stadt grofse Achtung und stellte ihm die Wahl seines Aufenthaltsortes frei. Vgl. Jer. 39 v. 11 sqq. Wie konnte das Volk sie daher verachten, wie konnte es glauben, dafs sie von Gott geschlagen seyen?

7) Die Leiden der Propheten können nicht als stellvertretend für die Leiden des gottlosen Theiles des Volkes angesehen werden; denn dieses litt ja selbst ebensowohl als sie.

8) Die Propheten sollen sich nach dieser Hypothese Hoffnung machen, dafs sie die Beherrscher des wieder aufblühenden Staates seyn und weltliche Triumphe feiern werden. Abgesehen von der Thorheit dieser Hoffnung war dieselbe ganz der Bestimmung des Prophetenstandes entgegen. Die Herrschaft in der Theokratie war durch die göttliche Einsetzung für immer den Nachkommen Davids übergeben. Die Propheten würden sich also durch die Anmaafsung derselben gegen den Gott

empört haben, dessen Rechte sie vertreten sollten. Die Propheten waren aufserordentliche Gesandte Gottes, des unsichtbaren Oberhauptes der Theokratie, berufen zum lehren, bestrafen, warnen und trösten, Boten des Friedens und der Gerechtigkeit an das abtrünnige Volk. Dafs sie dieser Bestimmung treu geblieben sind, davon zeugt die ganze Israelitische Geschichte.

9) Wollten wir aber auch das, was von der Verherrlichung des Knechtes Gottes gesagt wird, wie es gefafst werden mufs, bildlich fassen, und nicht weltliche sondern geistige Triumphe in der Stelle finden, so würde doch auch dann das Gesagte nicht auf den Prophetenstand passen. Es würde gegen die Analogie aller übrigen Weissagungen über die Bekehrung der Heidenvölker seyn, wenn die Propheten hier sich dieselbe beilegen wollten. Nirgends finden wir ein Beispiel, dafs die Propheten ihre Bestimmung nur auf das Bundesvolk zu wirken verkannt hätten, nirgends die Erwähnung eines von ihnen gemachten Versuches ihre Wirksamkeit auch auf die Heidenvölker auszudehnen. Nie legen sie sich selbst die Realisirung der grofsen Hoffnungen bei, welche sie von der Zukunft hatten, sondern immer nur dem Messias. Sie sind so wenig in Standesvorurtheilen befangen, geben sich so ganz den Belehrungen des heiligen Geistes hin, dafs sie sogar wiederholt verkünden, in der Messianischen Zeit werde das Bedürfnifs des Prophetenthums ganz aufhören, indem Alle alsdann unmittelbar von Gott gelehrt seyn werden. Vgl. z. B. Joel C. 3. Jes. 54, 13. 59, 21. 4, 3. 11, 9. Ez. 11, 19. 36, 27. Jerem. 31, 33.

10) Es wird von diesen Erklärern unnatürlicherweise angenommen, dafs der Tod und das Begräbnifs sich auf einen Theil des Prophetenstandes, die Verherrlichung dagegen auf die Überlebenden beziehe, da es doch ein und dasselbe Subject ist, welches leidet, stirbt und verherrlicht wird.

So wird also auch hier die Erklärung, welche auf dem untrüglichen Zeugnisse des N. T. beruht, durch das Gewicht innerer und äufserer Gründe gegen Alle, welche dieses Zeugnifs

verwerfen, als die richtige erwiesen. Ist einmahl der Grund geschwunden, welcher die abweichenden Erklärungen hervorgebracht hat, so wird eine ausführliche Widerlegung derselben ebenso wenig mehr nöthig seyn, als der Exeget jetzt noch auf die verkehrten Deutungen der Socinianer Rücksicht zu nehmen braucht. Wir schliefsen mit den Worten Storrs: *Rideant alii tantum regem, ridet ille majori jure homunciones, quos sibi, si et hoc vaticinium et alia multa veritatis argumenta serio meditari pertinaciter nolint, nihilo secius, at conterendos, datos esse novit (Ps. 2.). Utinam ii saltem, qui semen Christi salutari volunt, in rectam viam se reduci et peccato, quod cum summa patientia dudum Christus portavit, liberari paterentur, sicque justitiae vivere, vestigiis domini insistere et doctrinae ejus efficaciam, quam multi jam experti sunt, suo quoque exemplo docere discerent.*

Gedruckt bei Trowitzsch und Sohn in Berlin.